الدين والتنمية
في علم الإجتماع

الدين والتنمية في علم الإجتماع

أسس النموذج الإسلامي للتنمية& وتحليل نقدى للنظريات الغربية

للأستاذ الدكتور
نبيل السمالوطى
أستاذ علم الإجتماع
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض

١٩٩٢

دار المطبوعات الجديدة

حقوق النشر

دار المطبوعات الجديدة

٥ شارع سان مارك – المنشية – الإسكندرية

تليفون : ٤٨٢٥٥٠٨

فاكس : ٤٨٣٣٨١٩

تلكس: ٥٤٣٠٤ MANX U.N

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى :

«إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا»

[الإسراء ٩]

صدق الله العظيم

حول منهجية الدراسة وأهدافها

تعد الدراسات التغيرية من أهم الدراسات التى عالجتها النظريات السوسيولوجية التقليدية والمعاصرة ، وظهرت فى هذا الصدد العديد من النظريات المتباينة التى عالجت طبيعة التغير وعوامله ومعدلاته ونتائجه وإتجاهاته وأنواعه[1] وقد ظهر العديد من النماذج المقدمة للتغير المخطط أو الإنمائى سواء فى المجال الإقتصادى أو السياسى أو الإجتماعى بما يتضمنه من مجالات فرعية كالمجال الإدارى والتربوى ومجالات الرعاية الإجتماعية المختلفة، وقد طرح سقوط النموذج الماركسى فى التنمية والتغيير المخطط العديد من الآراء حول النماذج البديلة المطروحة فى الفكر الإجتماعى من جهة ، وحول دور الدين فى التنمية بشكل عام، وموقعه خلال مراحل التنمية المختلفة كما تحددها النظريات التنموية المتصارعة بشكل خاص، من جهة أخرى. فقد وجهت إنتقادات عديدة للنموذج الماركسى على المستوى النظرى والتطبيقى، وظهرت نظريات ونماذج عديدة تفند هذا النموذج خاصة موقفه من الدين والملكية والأسرة والتباين الإجتماعى والدولة والتنظيمات البيروقراطية... وقد بنى هذا التفنيد على أساس منهجى يتمثل فى إستناد هذا النموذج على التاريخ الظنى وعدم الإعتماد على حقائق تاريخية أو إثنولوجية ثابتة أو مقارنة، وأنه نموذج أيديولوجى يحاول تغطية ما يتضمنه من تزييف وأخطاء وأباطيل وأهداف خبيثة، من خلال شعارات جوفاء براقة تفتقد إلى مضامين وإلى معيارية للقياس، كما انها تفتقد إلى الصدق الأمبيريقى، وقد وجه نقد عنيف للنموذج الماركسى من قبل الأديان بشكل عام، والدين الإسلامى بشكل خاص لأنه خاتم الديانات السماوية المنزلة من عند الخالق عز وجل يتضمن بناءً عقدياً وشرعياً ومنهجاً قويماً ويقيم مجتمعاً قوياً تتكامل فيه الأبعاد الإيمانية مع الأبعاد المادية والإجتماعية والإقتصادية، ويتضمن تصوراً شمولياً للكون والحياة والإنسان، وللعقل والقلب والحس كمصادر بشرية للمعرفة، ترتبط بمصدر أهم وأسمى وهو الوحى الذى أرسى العقيدة ووضع المنهج، ووظف كل مصدر من مصادر المعرفة فى المكان المناسب له. فالنموذج الماركسى –وكذلك اللبرالى– نماذج مادية لا تعترف إلا بعالم الشهادة، ويؤكد الإسلام أن الوجود أكبر بكثير من

ظاهره المشهود لأنه يتضمن كما يقول صاحب الظلال (٢) -رحمه الله- عالم الغيب والشهادة، الدنيا والآخرة، «والنشأة الإنسانية ممتدة فى شعاب هذا المدى المتطاول، والموت ليست نهاية الرحلة، إنما هو مرحلة فى الطريق» ويؤكد الإسلام فطرية التوجه إلى الخالق وفطرية التدين -وفطرية التوجه لتكوين الأسرة، وأن المال والبنون زينة الحياة الدنيا، كما يؤكد فطرية الحاجة للتملك وجمع المال، وحق الإنسان فى التملك وفى الزواج وفى الإستمتاع بناتج عمله وكسبه طالما إكتسبه من حلال وأدى حق الله فيه وتوافق مع المعايير والأخلاق الإسلامية، ويقر الإسلام التفاوت بين الناس فى الإستعدادات والجهد والعمل، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، ويؤكد الإسلام زيف ذلك الإتجاه الذى يؤكده الماديون الذين يضعون «المنهج الآلهى فى كفة، والإبداع الإنسانى فى عالم المادة فى كفة أخرى»(٣) ويقولون أن على الناس والمجتمعات أن تختار بينهما، ويؤكد صاحب الظلال -رحمه الله- أن هذا خداع لئيم خبيث «فوضع المسألة ليس هكذا أبداً... إن المنهج الإلهى ليس عدواً للإبداع الإنسانى، إنما هو منشىء هذا الإبداع وموجه له الوجهة الصحيحة... ذلك كى ينهض الإنسان بمقام الخلافة فى الأرض. هذا المقام الذى منحه الله له، وأقدره عليه، ووهبه من الطاقات المكنونة ما يكافىء الواجب المفروض عليه فيه، وسخر له من القوانين الكونية ما يعينه على تحقيقه، ونسق بين تكوينه وتكوين هذا الكون ليملك الحياه والعمل والإبداع... على أن يكون هذا الإبداع نفسه عبادة لله، ووسيلة من وسائل شكره على آلائه العظام، والتقيد بشرطه فى عقد الخلافه، وهو أن يعمل ويتحرك فى نطاق ما يرضى الله»(٤) ويؤكد صاحب الظلال أن هناك من الناس من يتصور أن القيم الإيمانية لها مجال، وأن للقوانين الطبيعية ومنجزات العقل البشرى مجال مختلف. والواقع أن هذا وهم كبير لأنه فصل بين نوعين من السنن الآلهية هما فى الحقيقة غير منفصلين، ولا مبرر للفصل بينهما فى حس المؤمن وفى تصوره -ويؤكد القرآن الكريم الإرتباط الكامل بينهما فى أكثر من موضع -يقول تعالى «ولو أن أهل الكتاب آمنوا وأتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم. ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم». ويقول تعالى عن وعد نوح عليه السلام لقومه «فقلت إستغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً» فالإيمان بالله وعبادته على إستقامة، وإقرار وتطبيق شريعته فى الأرض هى إنفاذ لسنن الله، وهى سنن ذات فاعلية إيجابية نابعة من ذات المنبع الذى تنبثق عنه سائر السنن الكونية التى نرى آثارها الواقعية من خلال التحقيق التجريبى والمصادر الحسية(٥)... ويؤكد

الإسلام على أن التنمية الحقيقية تحدث نتيجة التفاعل الإيجابى البناء بين هذين البعدين الذين يرجعا إلى أصل واحد، وهما القيم الإيمانية، والسنن الكونية أو القوانين التى إكتشفها الإنسان ووظفها فى تطبيقات علمية (تكنولوجية) حققت تقدماً مادياً هائلاً. وقد إزدهر المجتمع الإسلامى وكون حضارة فريدة عندما أخذ المسلمون بهذين البعدين، وبدأ أفول ذلك المجتمع عندما بدأ يفصل بينهما، «وبدأ يهبط ويهبط كلما إنفرجت زاوية الإفتراق حتى وصل إلى الحضيض عندما أهمل السنن الطبيعية والقيم الإيمانية جميعاً»(٦).

والحضارة المادية الغربية حضارة عرجاء كالطائر الذى «يرف بجناح واحد جبار، بينما جناحه الآخر مهيض» ولهذا نجد أنه يحقق نجاحات كبرى فى الجوانب المادية -العلمية والتكنولوجية والإقتصادية، ويحقق أقصى درجات الفشل على مستوى الإنسان وإسعاده السعادة الحقيقية، فهناك التفكك الأسرى والإجتماعى والإغتراب وإختلال المعايير وفقدان المعنى والهدف وسيادة البوهيمية الحسية العمياء، وفقدان الذات والقيم، والشعور بالسير فى طريق مسدود، وينعكس هذا إرتفاع معدلات الجريمة والجريمة المنظمة وتزايد معدلات الأمراض النفسية والإدمان والإنتحار والقلق... وهم لا يدرون أن العلاج الوحيد ليس فى حوزة العلم المادى أو التقدم التكنولوجى ولكن فى أعمال منهج الله بتحقيق التفاعل البناء بين القيم الإيمانية والسنن الكونية والإبداع البشرى.

على الرغم من وضوح هذه الحقيقة التى يبرزها المنهج الإسلامى، وهى أن التنمية وبناء المجتمع القوى مادياً ومعنوياً لن تتحقق إلا من خلال الإرتباط بالدين نجد أن أغلب نظريات الغرب -ليست الماركسية فقط- ولكن نظريات ما يمكن أن نطلق عليه علم الإجتماع الليبرالى الذى يمجد المجتمع الغربى بقيمه ونظمه وتنظيماته وسلوكياته وأهدافه،.... تؤكد إرتباط الدين بالتخلف العلمى والإنسانى والإقتصادى والإجتماعى، وأن التقدم والتنمية لن تتحقق إلا من خلال تقدم التفسير العلمى المادى وتراجع التفسيرات الدينية. وأن أقصى درجات النمو ترتبط بالضرورة بسيادة العلماء وإقصاء الدين عن الواقع الإجتماعى والإقتصادى والسياسى. فالعديد من علماء الإجتماع يؤكدون انه لا لزوم للدين أصلاً، وإذا وجد فسوف تقتصر وظيفته على علاقة الإنسان بخالقه دون إنعكاس على واقعه الإجتماعى والمادى.

وفى ضوء حقيقة المنهج الإسلامى الذى يربط الأبعاد الإيمانية بالأبعاد المادية فى الحياة الإجتماعية، وان الفصل بينهما يؤذن بالخراب حتى ولو بعد حين، بحيث نستطيع

تفسير ما حاق بالأقوام التى حدثنا عنها القرآن لكريم من دمار على الرغم من قوتها المادية لرفض الإنصياع للمنهج الالهى فى العالم، نستطيع تفسير سقوط إمبراطورية الشر فى الإتحاد السوفيتى التى كانت تحارب لله جهاراً نهاراً، وعودة الشعوب المقهورة إلى الإيمان بالأديان التى إرتبطت بها على الرغم من محاولات تغريبها عنها ما يقرب من السبعين سنة. وعلى ضوء المنهج الإسلامى نستطيع أن نفهم فشل النظام اللبرالى فى إسعاد الشعوب الغربية على الرغم من التقدم المادى الهائل الذى حققته. وفى ضوء المنهج الإسلامى نستطيع تقويم النظريات الغربية التى تربط بين التنمية وبين تقلص أو إختفاء الدور الذى يلعبه الدين فى الحياة الإجتماعية من جهة، وبين سيادة النموذج اللبرالى الغربى كنموذج مثالى يمثل صورة المستقبل لأية تنمية ناجحة من جهة أخرى.

وقد أثار سقوط النموذج الماركسى. نظراً وتطبيقاً العديد من التصورات والتيارات النظرية، كما أعاد إحياء تيارات سبق طرحها فى علم الإجتماع الغربى، وتدور هذه التنظيرات حول طبيعة العوامل التى أدت إلى سقوط هذا النموذج، والدور الذى لعبته العوامل الدينية والعرقية فى هذا السقوط، وما ينطوى عليه هذا النموذج من تناقضات بنائية، ومنهجية، وتنظيمية وإفتقاره إلى أسس علمية، والأهم من هذا إفتقاره إلى الهدى الالهى أو المنهج الالهى، بل ومحاربته لهذا المنهج بشكل سافر. كذلك فإن هذا السقوط الذريع يثير فكرة النموذج البديل، وما طرحه الفكر الغربى من تصورات تتصل بالتمركز حول الذات أو التمركز حول التجربة الغربية -أوربية وأمريكية-، والزعم بأن النموذج اللبرالى الغربى هو البديل، ومن هنا أعيد إحياء نظريات ومفاهيم التغريب والمراحل التاريخية والتحديث ونهاية التاريخ والفعل الإجتماعى والصياغة البيروقراطية للمجتمعات ونهاية عصر الأيديولوجيات، وعصر الثورة الصناعية الثانية، وعصر الثورة العلمية أو التكنولوجية... إلخ. وهذه وغيرها من تنظيرات تفتقد كذلك الصدق النظرى والأمبيريقى، ولا تعتمد على منهجية علمية محددة وتخالف الهدى الآلهى، وتنطلق من منطلقات أيديولوجية تستهدف تحقيق مصالح فئات وجماعات ودول معينة على حساب شقاء فئات وجماعات ودول أخرى. ويعوزها شمولية الأبعاد اللازمة للتنمية، لأنها تنطلق من نفس منطلقات الماركسية المنهارة وهى الإقتصاد أو المادية العمياء.

وقد أثبتت التجربة الماركسية التى فُرضت قهراً على الشعوب الإسلامية فى آسيا الوسطى، أن الدين يمتد إلى أعماق بعيدة فى الذات الإنسانية ولدى الجماعات والشعوب

يستعصى على كل محاولات الإستئصال بإسم التنمية أو التقدم أو أى مسمى آخر. فعلى الرغم من محاولات تغريب إنسان هذه الشعوب عن دينه ووجدانه وحاجاته الروحية، وقهره على ترك دينه على أساس أنه ميراث التخلف المضاد للتنمية ومعاقبة من يضبط متلبساً بممارسة شعائره الدينية علناً، وعلى الرغم من محاولات تزييف الواقع وطمس حقيقة الإنسان، إلا أن حقيقة الفطرة الدينية فرضت نفسها بأقوى ما تكون، وكانت عاملاً هاماً فى إسقاط التجربة الماركسية، وظهور الصحوة الإسلامية المباركة فى هذه المناطق التى أنجبت خيرة علماء الإسلام الذين قدموا له أفضل الأعمال العلمية الجليلة التى خدمت الإسلام والفكر الإسلامى وحفظته إلى أن تقوم الساعة (أعمال البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى... إلخ).

وسوف نحاول فى هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة التالية:

- **أولاً:** ما هو موقف النظريات المعاصرة فى علم الإجتماع من العلاقة بين الدين والتنمية الإقتصادية والإجتماعية، وما هو الدور الذى يلعبه الدين فى التنمية، أو ما هى متضمنات أو تأثير التغيرات الإنمائية على التوجهات والتفسيرات الدينية، أو على الإلتزام الدينى أو التدين؟.
- **ثانياً:** ما هو التقويم الإسلامى لهذه النظريات المطروحة فى علم الإجتماع المعاصر بصدد العلاقة بين الدين والتنمية، وما هى الفروض الضمنية Domain Assumptions (باستخدام مصطلحات «جولدنر»)[٧] التى تقف وراء هذه النظريات، وهذا يتطلب أعمال مناهج علم إجتماع المعرفة للكشف عما وراء هذه النظرياتMeto Sociology أو «علم إجتماع علم الإجتماع» Sociology of Sociology
- **ثالثاً:** هل يمكن إلغاء الدين!!؟ وهل يمكن للقهر والتسلط الإلحادى أن يزعزع أثر الدين فى نفوس الناس مهما طال عمره؟ وهل يمكن للعلمانية أن تحل محل الدين كما يذهب العديد من مفكرى الغرب بدعوى أن الدين لم يعد له لزوم أو دور يلعبه فى المجتمعات المعاصره وانه مناقض للتنمية أو التقدم (كونت -فيبر- ديوركايم... إلخ)؟ وهل هناك تعارض بين التفسير العلمى والتفسير الدينى (الإسلامى)؟... وسوف نقتصر فى هذه الدراسة على دراسة حالة المسلمين تحت القهر والتسلط السوفيتى على مدى سبعين سنة حتى سقوط الإتحاد السوفيتى فى ١٩٩١م.

- **رابعاً:** هل يعنى سقوط النموذج الماركسى فى التنمية أن البديل الوحيد هو النموذج اللبرالى؟ وهل اللبرالية (التحررية) هى التى أسقطت الماركسية؟
- **خامساً:** هل هناك نموذج إسلامى للتنمية واضح المعالم له أبعاده وتصوراته ومواقفه الواضحة من الإنسان وحقوقه وحرياته وغاياته وطبيعته، ودوره فى الحياة، ومن الحاجات الإنسانية، الروحية والنفسية والمادية، ومن الخالق وواجب الإنسان إزاءه، ومن الكون، ومن المجتمع، ومن التفكير والعلم الدينى والدنيوى، ومن العمل العقلى واليدوى، وله موقفه الواضح من قضايا الإقتصاد -كالإستثمار والإنتاج والثروة والفقر والغنى والإستهلاك والتوزيع... إلخ، وله موقفه من التربية والتعليم، ومن النظام القيمى والأخلاقى، ومن الضوابط الشرعية والإجتماعية التى تحول دون الإنحراف، ومن التنظيمات البنائية التى تؤسس مجتمعاً قوياً، ،من بناء السلطة والحاكمية فى المجتمع وأساليب الحكم وإتخاذ القرار ودور العلماء أو الصفوة الفكرية ودور الناس فى ذلك، وموقف من الوقت وإستثماره، وموقف من الإستقلالية والتبعية الإقتصادية والإجتماعية، وموقف أو منهج محدد للتعامل مع المشكلات الإجتماعية، وموقف من التخطيط وإعداد البرامج وله موقفه الواضح من العلاقة بين التاريخ والمعاصرة وله تقويمه ومعاييره للحكم على المجتمعات... إلخ؟ وبإيجاز هل للإسلام تصور واضح لمنطلقات التنمية وأهدافها وللوسائل الكفيلة بتحقيق هذه الأهداف؟

وسوف نطرح فروضاً محددة تحاول الدراسة تحقيقها:

- **الفرض الأول:** ان أغلب النظريات الكبرى فى علم الإجتماع الغربى وضعت مقابلة بين الدين والعلم، وان تزايد حركة التقدم العلمى تعنى تراجع الدور الذى يلعبه الدين فى الحياة الإجتماعية، وهذا لا ينطبق فقط على ماركس، ولكن ينطبق أيضاً على أقطاب علم الإجتماع الغربى من الكلاسيكيين والمحدثين، وانهم يرون أن برامج التنمية سوف تؤدى إلى تراجع الدور الذى يقوم به الدين وينطبق هذا الفرض حتى على من يقال عنهم أنهم رواد علم الإجتماع الدينى فى الغرب، وفى مقدمتهم «ماكس فيبر».

وسوف نختبر هذا الفرض بالتطبيق على مجموعة من أبرز النظريات المطروحة فى علم الإجتماع الغربى بصدد التنمية مثل نظرية الفعل الإجتماعى، ونظريات المراحل التاريخية، ونظريات التحديث، ونظرية نهاية التاريخ. ولن نتعرض للنظرية الماركسية وللماركسيين المحدثين، إلا نادراً لأنها قتلت بحثاً وسقطت فى النظرية والتطبيق إلى غير

رجعة.

- **الفرض الثانى:** ان أغلب -إن لم يكن كل- هذه النظريات لا تصدر عن منهجية وعلمية وموضوعية وإنما عن خلفيات أيديولوجية وفروض ضمنية نحاول الكشف عنها.
- **الفرض الثالث:** أن هناك نموذجاً إسلامياً للتنمية له مواقفه المحددة تماماً من قضايا التنمية، وسوف يكون دورنا هنا إبراز أسس أو مرتكزات هذا النموذج، ذلك لأن العديد من الدراسات السابقة أوضحت خصائص الإقتصاد الإسلامى، ودراسات أخرى أبرزت أسس التربية الإسلامية... إلخ. ويبقى أن نحاول تقديم بناء متكاملاً يمكن أن يطلق عليه نموذج. وهى ليست أكثر من محاولة؟

ولتحقيق هذا الفرض سوف أرجع إلى كتب التفسير والحديث والفقه والأصول والإجتماع والإقتصاد والأخلاق... ولا يمكن الإدعاء بأن ما سوف أقدمه نموذجاً متكاملاً، وإنما هى محاولة فى هذا السبيل.

وعلى هذا فسوف أقسم هذه الدراسة إلى أربعة فصول وخاتمة على النحو التالى:

- **الفصل الأول:** الدين والتغيرات الإنمائية فى نظريات علم الإجتماع الغربى: «عرض تحليلى نقدى».
- **الفصل الثانى:** الخلفيات الأيديولوجية للعداء للدين فى علم الإجتماع الغربى: «تحليل وتقويم».
- **الفصل الثالث:** الدين فى مواجهة القهر والتسلط الإلحادى «دراسة حالة مسلمى الإتحاد السوفيتى».
- **الفصل الرابع:** مرتكزات النموذج الإسلامى فى التنمية.
- خاتمـة: توضح الإجابة عن تساؤلات البحث والموقف من الفروض المطروحة.

(مصـــادر البحـــث)

1. See Eisenstadt, S.F.: Modernization: Protest and Change:- Englewood Clifs N. Prentice Hall 1960 - Hans Singer: International development: Mc Graw Hill N.Y.1964 -Wilbert Moore: Social change: Prentice Hall N.Y. 1963 - Robert Lawer: Perspectives on Social Change: Allyn and Bacon Inc-Boston 1977 - I. Gendzier: Managing Political Change: Scientists and the third world: Boulder Co: Westview press 1985.

٢ – سيد قطب: فى ظلال القرآن الكريم – دار الشروق – القاهرة، ١٤١٢هـ، الجزء الأول، ص١٥.

٣ – المصدر السابق ص١٦.

٤ – المصدر السابق ص١٦، ١٧.

٥ – المصدر السابق ص١٧، ١٨.

٦ – المصدر السابق ص١٧.

7. Alvin Gouldner: The comming crisis of Western Sociology Heineman: London - New Delhi - 1971 p.29

الفصل الأول

الدين والتغيرات الإنمائية في نظريات علم الإجتماع الغربي
«عرض تحليلي نقدي»

مقـــدمة الفصل

تتسم أغلب نظريات علم الإجتماع الغربى -خاصة النظريات الكبرى- بنزعة علمانية واضحة، حيث تركز أغلبها على مجموعة من الثنائيات -Dichotomies- وفى مقدمتها الدين فى مقابل العلم، والتقاليد فى مقابل التحديث والتنمية، والتقابل بين الأصالة المعاصرة ودول الغرب فى مقابل دول العالم الأخرى، والحضارة الغربية مقابل مختلف الحضارات الأخرى، والغرب المسيحى فى مقابل الإسلام ... إلخ. وهم يتصورون -نتيجة لأبعاد حضارية وتاريخية تتصل بواقع أوربا، أن المجتمع لن ينمو إلا إذا تخلص من المناهج الدينية الغيبية فى التفسير والفهم والتحليل، وتبنى مناهج علمية بالمعنى التجريبى الحسى. وهذا يعنى أن العلاقة عكسية بين هذه الثنائيات المذكورة -حسب تصور أغلب المنظرين الغربيين - كونت، دوركيم، فيبر، سمبارت، روستو، بارسونز، ديورانت.... إلخ.

وهناك نزعة واضحة نحو التمركز حول الغرب الأوربى والأمريكى Euro-merican centrism تتمثل فى التمجيد لكل ما هو غربى. فهم يمجدون الليبرالية السياسية، الديموقراطية الغربية ونظم التعددية الحزبية والسياسية، والنظم النيابية والرئاسية وحكومة الجمعية النيابية، والإنتخابات والتمثيل الشعبى، وحرية إبداء الرأى والنقد... ويقصد بالليبرالية الإقتصادية سيادة المشروعات الحرة القائمة على الملكية الخاصة ونظام السوق القائم على العرض والطلب وعدم تدخل الدولة فى النشاط الإقتصادى والإجتماعى إلا عند الضرورة وفى أدنى حد ممكن. ويقصد بالليبرالية الإجتماعية سيادة الحريات الفردية والعلاقات الخاصة حسب نظم الحياة الغربية وبقدر ما تسمح به القوانين الوضعية هناك، دون التقيد بالأخلاق والضوابط الدينية كما أوضحتها الديانات السماوية. وسوف نحاول فى هذا الفصل إبراز موقف أنصار بعض النظريات الغربية التى لها علاقة بقضية التنمية والتحديث والتغير الإنمائى، من الدين، وتوضيح تصورهم للعلاقة بين الدين والتنمية. وأبرز هذه النظريات التى سنعرضها هى:

- **أولاً:** نظرية الفعل الإجتماعى والتوجيهات القيمية «ماكس فيبر ،مدرسته».

- ثانياً: نظريات التحديث «أنصار نظريات الثنائيات، «بارسونز».
- ثالثاً: نظريات المراحل التاريخية «روستو، فيربانك، ايكشتين».
- رابعاً: نظرية نهاية التاريخ (فوكوياما).

وسوف نحاول التركيز على التحليل لما وراء هذه النظريات من توجهات أيديولوجية. ويكشف هذا التحليل عن تماثل هذه النظريات فى عدة أمور منها القول بتراجع المساحة التى يشغلها الدين وللدور الذى يلعبه فى الحياة الإجتماعية مع تزايد أخذ المجتمع بالعلم والتطبيقات العلمية وزيادة الدخل القومى ومتوسطات الدخل الفردى، وتزايد حركة التعليم ونمو التحضر وتزايد التنظيمات أو نمو الصياغة البيروقراطية للمجتمع، وتزايد صياغته الديموقراطية من خلال نمو الحريات الإنسانية المختلفة... إلخ. هذا إلى جانب إشتراكها فى تصور المجتمع الغربى كسقف نهائى لحركة التنمية، والتأكيد بأن النموذج اللبرالى الغربى هو النموذج النهائى فى سلسلة التطورات الإجتماعية، وفى سلسلة الحركات التاريخية، فهو يمثل المحطة الأخيرة التى سترسو أو تتوقف عندها الإنسانية، وتمثل صورة المستقبل للدول النامية، فإما أن تتخذ المجتمعات صورة المجتمع الغربى، وإما أن تظل أسيرة التخلف، ولا يوجد طرف ثالث. ولهذا نستطيع بشكل أو بآخر أن ننظر إلى هذه النظريات جميعاً على أنها نظريات تحدد نهاية للتاريخ أو بإستعارة مصطلح «فوكوياما» نظريات نهاية التاريخ. وتنطلق هذه النظريات -على إختلاف مضامينها وتوجهاتها- من التصور الهيجلى للقوة المحركة للتاريخ، ومن التصور الهيجلى لطبيعة المرحلة النهائية التى تمثل نهاية التاريخ عند «هيجل». فالجدل الهيجلى هو جدل بين أفكار أو بين مراحل مختلفة للوعى. فالتناقضات فى مجال الفكر والوعى هى العامل الأساسى المؤثر فى تحريك أحداث التاريخ ومختلف الوقائع المؤدية إلى التقدم الإجتماعى. فالتغير فى الوعى والفكر هو الذى يؤدى إلى تغير فى أساسيات التنظيم الإجتماعى. وهو يقصد بالوعى المجال أو المضامين الفكرية التى توحد الناس من خلال الإلتزام أو الإرتباط بأيديولوجية محددة، وهو يرى أن الأيديولوجية تمتد لتشمل البناءات العقائدية والدينية والثقافية والأخلاقية... وقد حدد «هيجل» -مخالفاً فى ذلك لجوهر المنهج الجدلى، مجموعة من المراحل التاريخية للمجتمعات تتعاقب من القبلية، إلى الرق، إلى الدين،...، وتنتهى بالمجتمعات التى تمثل القمة وهى اللبرالية التى تقوم على أساس قيم الحريات والعدالة والمساواة والديموقراطية والحقوق الفردية التى تسندها نظم قانونية، كما تقوم على نظم قانونية للحكم يستند إلى رضا الجماهير [1]. ويتمثل التناقض الهيجلى فى إلتزامه

بالمنهج الجدلي من جهة وهو منهج دينامى يستند إلى إستمرار التناقضات فى مجال الوعى والفكر والأيديولوجيات، وبين وضع نهاية لحركة التاريخ تتمثل فى النظم الليبرالية من جهة أخرى. وهذا التناقض وقع فيه «ماركس» الذى قلب الجدل وطبقه فى مجال الماديات، وجعل هناك نهاية للتاريخ تتمثل فى مرحلة المجتمع الشيوعى الوهمى الذى رسم معالمه بطريقه طوباوية خيالية تفوق كثيراً طوباوية الفلسفات التى أوسعها نقداً وهدماً بزعم أنها غير علمية. وقد تأثرت المجموعات الأربع من النظريات السابق الإشارة إليها بشكل واضح بهذا الإتجاه الهيجلى.

ويهمنا فى هذا الفصل عرض أهم النظريات والتصورات المطروحة فى علم الإجتماع والتى تحاول تفسير التغيرات الإجتماعية الكبرى والتحولات التاريخية العميقة. ويلاحظ بشكل عام أن أغلب الأطر التصورية الغربية تنبثق كما ذكرت من التمركز حول الذات وتنطلق من تمجيد الغرب والتجربة الليبرالية الغربية على أساس أنها النموذج النهائى الذى يتجه إليه التغير العالمى، كما نلاحظ انها تستبعد تماماً التفسير الدينى للتغيرات الإجتماعية والتاريخية، ونستطيع أن نتبين بعض الإتجاهات النظرية التى تدور فى هذا الإطار وأهمها:

– **أولاً: نظرية الفعل الإجتماعى والموجهات القيمية عند «ماكس فيبر» والتى إستندت بدورها على علاقة التوجهات الدينية بالنظام الإقتصادى كما عرضها فى مؤلفه «أخلاق البروتستانت (المحتجين) وروح النظام الرأسمالى».** ويتضح من دراسات «فيبر» إعجابه الشديد بالحضارة الأوروبية وهو ما يمكن أن نطلق عليه ظاهرة التمركز حول أوربا بحضارتها ونظمها Eurocentrism. ويذهب «انهارت بندكس» R.Bnedix (وهو باحث تخصص فى دراسة أعمال فيبر) إلى أن هناك ثلاثة قضايا ركز عليها هذا المفكر بصفة أساسية وهى[٢].

أ – بحث أثر الأفكار الدينية على الأنشطة الإقتصادية.

ب – تحليل العلاقة بين التدرج الإجتماعى والأفكار الدينية.

جـ – شرح الملامح المميزة للحضارة الغربية كنموذج ممثل لقمة التطور.

ويذهب «فيبر» إلى أن النظام الرأسمالى قد إنبثق عن الموجهات القيمية للبروتستنتيه خاصة عند «كالفن»، ولكن بعد ظهور هذا النظام لم تعد هناك حاجة للدين، لأن النظام الرأسمالى يمتلك من الآليات والقوى الذاتية ما يمكنه من النمو والتطوير الذاتى والتقدم

دون حاجة إلى نظم روحية. وهويرى أن قيمة الدين تتراجع مع تقدم المجتمعات لتحتل مكانة هامشية فى حياة المجتمعات والإنسان، وإذا كان «فيبر» يدرس فى إطار علم الإجتماع بأنه من مؤسسى علم الإجتماع الدينى، ورائد التفسير القيمى للحياة الإجتماعية، فقد ذهب فى أواخر حياته -كما يشير إلى هذا «روبرت لوير»[٣]. إستناداً إلى دراسات «فيبر» نفسه إلى القول أننا نعيش اليوم فى عالم يتسم بالرشد والعقلانية Rationlization حيث إستطاع الإنسان أن يتحرر من الغيبيات المتمثلة فى السحر والشعوذة والأوهام المختلفة Disenchantment، ولم يعد العالم اليوم ظاهرة مقدسة sacred phinomenon يتضمن أسرار تستغلق على عقولنا، وتحتاج الرجوع إلى العقيدة. وهو يرى أن الدين الذى كان يسهم فى الماضى فى إعاقة النمو الإنسانى وإعاقة التنمية بجوانبها المختلفة، لم يعد الإنسان محتاجاً إليه، ويؤكد أن العالم وأن مصير الإنسان أصبح بيد الإنسان نفسه، وأنه لم يعد بيد كائن أثيرى مجاوز للطبيعة وغير متصور عقلياً[٤].

وبالنسبة للمذهب البروتستانتى الذى يقول عنه انه له الفضل فى إطلاق الرأسمالية، فإن وظيفته قد تحققت، ولم تعد هناك حاجة إلى الدين، ولم يعد له ضرورة بعد ظهور هذا النظام. وهذا ما كشف عن حقيقة الإلحاد والعلمانية فى فكر «فيبر» وهذا ما أكده «مدجلى» فى دراسة له بعنوان «أيديولوجية ماكس فيبر»[٥]. فقد لاحظ التشابه فى مضامين الفكر بين «هيجل» Hegel ، و«نتشة» Nietzeche، و «ماركس» Marx و«فيبر» Weber، خاصة بالنسبة لمسألة الدين أو الموقف من الاله. فجميع هؤلاء إتخذوا موقفاً إلحادياً عدائياً للدين. فقد ذهب «هيجل» إلى القول «بموت الاله» وعدم الحاجة إليه، وهو نفس ماردده «ماركس» فى تحليلاته المادية التاريخية للدين، والذى يعترف إنه مثل «بروميثيوس» Prometheus (وهو أحد أبطال الميثولوجيا الإغريقية) يكره كل الآله، بما فيهم الإله الحقيقى. ومن الغريب أن «ماركس» يزعم أن جميع الآلهه سوف تختفى على يد الطبقة البروليتارية الثورية[٦]. وهذا الزعم الشاذ حول الاله قال به «نتشة» وهو أحد فلاسفة القوة فى الفكر الألمانى. وإذا كان بعض هؤلاء مثل «ماركس» قد تراجع عن موقفه السابق من الدين والاله - كما يستدل على ذلك من مراسلاته الأخيرة مع البابا، ومع زعمهم لثورة الفلاحين بألمانيا فى وقتة «منزيل» وموقفه من «البلانكين» ومظاهراتهم المعادية للدين، ويذكر «فكار» انه قد صرح «انه لم يكن أبداً الهاتف بموت الاله الذى ما تنكر له» -على حد زعمه- وإنما كان يسعى ويهتف بتحرير الإنسان[٧]، فإن هذا التراجع لم ينعكس على بناء نظريته ومضامينها الأيديولوجية.

تأثر «فيبر» بهذه السلسلة الفكرية الألمانية، وقال هو أيضاً بهذه الفكرة المتناقضة المريضة حول «موت الآلهه». ويذكر «ميدجلى» أنه لم يكن قاطعاً فى تحديه للعوامل المسئولة عن هذه الحادثة المأساوية فى تاريخ الإنسان فى العصر الحديث. ويؤكد الباحث المذكور أن قارىء «فيبر» يشعر أحياناً انه خضع للفلسفات التى حاولت أن تفلسف، ما أطلق عليه «إنتحار الآلهه» Suicide of God بتبجح كبير، ويشعر القارىء فى أحيان أخرى انه يحاول تفسير ما أطلق عليه تبجحاً «موت الآلهه» بارجاعه إلى طبيعة المنهج الذى يستخدمه الجيل العقلانى Rationalistic الذى كان يشكل ثقافة العصر الذى عايشه «فيبر» نفسه[8] ويستطيع المحلل السوسيولوجى أن يلمح التشابه الواضح بين هذا التصور الفيبرى، وبين التصور الكونتى (نسبةً لكونت) حول إنتهاء المرحلة الثيولوجية وإنهاء الحاجة إلى الآلهه، بعد دخول المرحلة الوضعية. فالمنهج الوضعى قادر على الإستغناء عن المناهج الثيولوجية والميتافيزيقية فى التحليل والتفسير.

ويذهب نقاد نظرية «فيبر» إلى أن هناك مجموعة من العوامل والتأثيرات أدت بفيبر إلى أن يتخذ قراره الأيديولوجى (المريض) فى مواجهة ما أطلق عليه الوجود الإلهى Against the existence of God وهذا يبرز تأثر فيبر بما أطلق عليه «مدجلى» الفلسفة الإلحادية الوضعية Positive Atheism، التى ترى أن الإنسان يجب أن يحل محل الله، حيث يجب أن يملك مصيره، ويتحكم بنفسه فى حياته ومستقبله. If God is dead man must take his place[9] ويشير «مدجلى» إلى أن «فيبر» كان يشك فى إمكانية قيام الإنسان بذلك الدور الآلهى، وكان على وعى -من خلال فهمه ونظرياته حول الديناميات الأيديولوجية Ideological Dynamism- بفشله فى تقديم حل مناسب قادر على تخليص الإنسان الحديث من أزمته المعاصرة كما شخصها هو، وكما أوجدها فكره المريض[10].

ونستطيع تشخيص أزمة فكر «فيبر» انه إستبعد الحل الإلهى لأزمات الإنسان، وأصر على الحل الإنسانى من خلال الرشد والعقلانية وتملك الإنسان لمصيره، وفكه لطلاسم ورموز الكون من خلال العلوم التجريبية، ومن خلال نمو التنظيمات العلمية والبيروقراطية، ومن خلال إيمانه -غير المبرر- بالرأسمالية- وقدرتها على التطوير الذاتى وحل كل المشكلات دون حاجة إلى بناءات عقائدية دينية. ويؤكد «مدجلى» Midgly أن «فيبر» قد تأثر «بماركس» تأثراً واضحاً عندما شخص حالة الإنسان المعاصر بأنها حالة «إغتراب» Alienation، وكان مقتنعاً مثل «ماركس» بأنه على الإنسان أن يناضل من أجل التخلص من

هذه الحالة المرضية المفروضة عليه. ولكنه إختلف عن ماركس من حيث تحديده لخصائص وطبيعة هذا الإغتراب، ومن حيث تحديد دلالته وأساليب مواجهته. فعلى الرغم من إلتزام «فيبر بالحلول الإلحادية الوضعية لمشكلات الإغتراب الإنساني(١١) Atheistic Solutions of the problem of Human Alienation ، تماماً مثل «ماركس» فقد إختلف في بعض كتاباته -عن هذا الأخير- بتأكيده أن أحد العوامل الأساسية والمؤدية إلى النموذج الحديث للإغتراب البشرى هو رفض الألوهية، ورفض القيم الدينية. ويؤكد «مدجلي» أنه على عكس «ماركس»، فإن «فيبر لم يقدم تشخيصاً محدداً ودقيقاً لحالة الإغتراب التي يعاني منها الإنسان الحديث، وبالتالي فشل، في أن يقدم طريقاً محدداً للخلاص Difinit way of Deliverence أو لمواجهة مشكلات الإنسان المعاصر ومن بينها مشكلات الإغتراب[١٢].

وحتى في هذا الجانب الذى يذكره «مدجلي» على أنه جانب إختلاف بين تشخيص «فيبر»، و«ماركس» لقضية الإغتراب المعاصر للإنسان، فقد تأثر «فيبر» فيه «بماركس» إلى حد كبير وإقتفى خطواته. فقد أخذ منه موقفه من الدين، وأخذ عنه -ما أطلق عليه «مدجلي» الإلحاد الإيجابي أو الوضعي. وتشخيص «فيبر» للإغتراب الإنساني بأنه ناجم عن إستبعاد عنصر الدين والأبعاد الإلهية في التفسير الإجتماعي والتاريخي، تذكرنا بموقف «ماركس» في الدين في كتاباته ومواقفه خلال فتراته الأخيره، كما تتضح من مراسلاته مع البابا، ومع «منزيل» زعيم ثورة الفلاحين في عصره، وموقفه من «البلانكيين» ومظاهراتهم المعادية للدين. فقد أكد «ماركس» انه لم يكن أبداً الهاتف بموت الاله الذى لم يتنكر له أو ينكره قط -على حد زعمه- وإنما كان يسعى ويهتف بتحرير الإنسان[١٣]. وسواء أكان «ماركس» صادقاً أم لا فإنه لم يفسح المجال للعامل الديني أو للألوهية في تفسيراته الإجتماعية، بل انه حاول أن يفسر الدين تفسيراً مادياً تاريخياً، على أساس انه إفراز إجتماعي طبقي، يستهدف أداء وظائف محددة تتمثل في تبرير التسلط الطبقي، وكأيديولوجية يفسر الإستعباد والسيطرة على جهد الآخرين من أبناء الطبقات الكادحة، وهذا هو مضمون العنوان الماركسي «الدين أفيون الشعوب».

وعلى الرغم من أن «فيبر» لم يذكر ماركس في كتبه، فإنه من الواضح أن دراسته «حول الأخلاق البروتستانتيه وروح النظام الرأسمالي» كانت محاولة للرد على «السكولاستيكية الماركسية» التي تؤكد إمكان إرجاع كل جوانب الحضارة في ثباتها وتغيرها إلى العامل الإقتصادى. وهذا ما أكده «فروبند»[١٤]. وكما يذكر «الحيدرى» فإن

«فيبر» إدعى على لسان إبنته «ماريانا» Mariane أنه هدم نظرية «ماركس» في المادية التاريخية في دراسته عن الأخلاق البروتستنتية، ولكنه في نفس الوقت لم يستطع أن يفسر ظهور هذه المذهبية الجديدة إلا إستناداً إلى التفسير التاريخي. وهذا يعني أن محاولة «فيبر» الموجهة للماركسية، لا تعد في الواقع رفضاً لها ،لا تفنيداً لأسانيدها، ذلك لأن غاية ما فعله «فيبر» انه أبرز جوانب التطرف وعدم الكفاية في التفسير الماركسي أحادى الإتجاه[١٥]، ولعل هذا هو ماإعترف به «فيبر» نفسه. حيث أكد انه يرفض الحتمية المادية، كما لايريد إستبدالها بحتمية روحية أو دينية، وأن كل ما فعله هو محاولة إبراز الوجه الآخر من العملة، وهذا يؤكد أن دراسة «فيبر» لم تستطع تقديم نموذج بديل عن المادية التاريخية، التي تأثر بها، وأن الوجه الثاني من العملة، التي إعترف بها –لم تكن– في رأى «هوك» سوى مادية بدائية حقيرة[١٦].

وإذا كانت نظرية «فيبر» في دراسته حول أخلاق البروتستانتية والتي تحاول إبراز أثر الدين والتوجهات القيمية والروحية في تشكيل السلوك الإقتصادي، قد تجاوزها «فيبر» نفسه، بعد الظن بأنه قدم بديلاً عن النموذج الماركسي، أو على الأقل قد قلل من حدة تطرفه، فإن هذه النظرية بأدلتها التاريخية لقيت تفنيداً من جانب العديد من الباحثين، كما لقيت تأييداً من آخرين. فقد أكد «كاوتسكي» أن ظهور وتطور العقلية الإقتصادية المؤدية لنشأة الرأسمالية –كان أسبق من دعوة «كالفن» وأن هذه العقلية نجمت عن عدم رضاء الحرفيين ومعاناتهم من الإستغلال والإنفاق البذخي للإقطاعيين وآباء الكنيسة والمرابين. ويتبنى «هيرهارد هاوك»[١٧] Hauck نقداً مماثلاً لنظرية فيبر، فقد ذهب إلى أن الرأسمالية الصناعية وبالتالي العقلية الإقتصادية المؤدية إليها، كانت أسبق تاريخيا من ظهور البروتستانتية بشكل عام والكالفنية بشكل خاص، خاصة في بعض الدول مثل هولندا وبلجيكا، وهذا يفند نظرية أثر التوجيه الديني البروتستانتي على تكوين العقلية الإقتصادية. ويؤكد «روبرتسون»[١٨] بأن «فيبر» قد بالغ في أثر التوجهات البروتستانتية نحو التقشف والزهد، لسببين، الأول أن الناس بطبيعتهم يحبون الثروة ويهتمون بجمعها وتكديسها، والثاني أن الأخلاق البروتستانتية لا تختلف كثيراً عن الكاثوليكية فيما يختص بالزهد والتقشف. ولهذا يخرج العديد من الدارسين إلى أن التطور في مجال الإقتصاد والثقافة الأوربية هو الذى أدى إلى ظهور البروتستانتية وليس العكس مما يفند تماماً آراء «فيبر»[١٩].

وهذا يعني أن العديد من نقاد «فيبر» ينطلقون من التفسير المادي لنشأة الإتجاه

الرأسمالى، وعقلية المذهب البروتستانتى معاً، بهذا ما سبق أن عالجه «ماركس» حيث أشار إلى الأسس المادية لنشأة البروتستانتية، وما أدت إليه هذه المذهبية الجديدة من دعم للدعوة للتقشف ومنع الإحتفالات والمهرجانات وتحويلها إلى أيام عمل وإنتاج، وأشار إلى ما أطلق عليه «عبادة رأس المال» وإرتباطه بالزهد والإنطلاق إلى التراكم الرأسمالى، وبالتالى نبه إلى العلاقة بين البيوريتانية الإنجليزية، والبروتستانتيه الهولندية فى إطار التحليل المادى للتاريخ. وهذا أيضاً ما ذهب إليه «إنجلز» الذى أكد أن الكالفنية قد عكست أيديولوجية الطبقة الوسطى(٢٠). كل هذا يؤكد عدم جدية التحليل «الفيبرى» وعدم إمكان إعتباره بديلاً للتحليل المادى خاصة وأن فيبر نفسه لم يقدم فى تفسيره لنشأة الدعوات الدينية إلا تحليلاً تاريخياً متأثراً فى هذا بإتجاهات الفكر الألمانى السابق عليه. فعندما تحدث عن دور النبى أو القائد الدينى*(٢١) نجده قد أخذ فى الإعتبار العوامل الإجتماعية والإقتصادية والسياسة التى تلعب دوراً ديناميأ فى التأثير إلى جانب القوة الكارزمية، ويركز على البيئة الإجتماعية التى يمارس خلالها القائد الدينى دعوته، فقد لاحظ أن أعضاء الطبقة الوسطى الحضرية هم الذين يكونون مهيئين لتقبل الأفكار الجديدة، خاصة فى المجتمعات الزراعية المتحولة من الإقتصاد الزراعى إلى الإقتصاد الحضرى(٢٢). ويمكن من خلال هذا التفسير فهم أساليب إنتشار البروتستانتية، وطبيعة الجماعات التى تبنتها.

---

* ميز «فيبر» بين نوعين من الأنبياء، الأول ما أطلق عليه النبى الأخلاقى Ethical prophet، الذى له رسالة وينفذ إرادة لله من خلال الوحى، والثانى ما أطلق عليه النبى المثالى Exemplary prophet ، وهو الشخص القدوة الذى يمثل نموذجاً للخلاص الروحى، لكنه لا يدعى أنه مرسل من عند لله، ولا يلقى واجباً أخلاقياً على أتباعه. ويضرب «فيبر» مثالاً على النوع الأول أنبياء اليهودية والمسيحية والإسلام والزرادشتية، وللنوع الثانى ما أطلق عليهم أنبياء ديانات الهندوسية والبوذية والصينية. ويذهب إلى أنه فى النوع الأول يحاول النبى أن يشكل حركة دينية لتطبيق تعاليمه، وينجح من خلال ما يتمتع به من قوة ملهمة charisma ، لم تضعف هذه القوة ويتحول الأمر إلى نظام روتينى، ولاشك أن هذا التصنيف يرفضه الفكر الإسلامى خاصة وانه لم يميز بين الأنبياء والمصلحين الإجتماعيين.

أنظر: M.Weber : The Sociology of Religion : Trans by E. fischoff: London Melhuen 1965 PP. 55 - 56.

S.M. Yinger : Sociology looks at Religion : N.Y. The macmillan Co. 1963 pp. 40-80.

مذكورين فى: محمد أحمد بيومى، مصدر سابق - ص ٤٥٨-٤٦٠(٢٢) بيومى، ص٤٥٩.

الدين والتغيرات الإنسانية فى نظريات علم الإجتماع الغربى

وكما يشير «الحيدرى» فقد ظهر العديد من المعجبين بفكر «فيبر» وفى مقدمتهم «ريموند آرون» و «رينارد بندكس» «وبنيامين نلسون»[٢٢]. وقد كان إعجابهم يتركز حول إبراز «فيبر» لأهمية العقلانية والرشد كطابع مميز للحضارة الأوربية، ولأثر القوى الثقافية فى الحياة الإجتماعية، وما طرحه فيبر من تساؤلات ذكية، وإن كانت إجاباته موضع نقد. وقد أدت نظرية «فيبر» إلى بعض الدراسات الميدانية منها دراسة «روبرت بلا»[٢٤] حول أثر الديانة اليابانية (التوكاجاوا) Tokugawa على تنمية العقلية والنشاط الإقتصادى فى فترة ما قبل التصنيع الذى أدى إلى النهضة الصناعية فى اليابان[٢٥] ودراسة«سنج» لأثر الهندوسية على النشاط الإقتصادى فى الهند[٢٦]، ودراسة «كليفورد جيرتس» لأثر الإصلاح الدينى فى «جزيرة منتجو كوتو» فى أندونيسيا، والتى تتمثل فى دراسة أثر «تطهير الإسلام من الطقوس الصوفية والهندوسية» على دفع الناس للنشاط الإقتصادى والإستثمارى والإستقلالية وتحقيق الذات[٢٧].

ويتضح من هذا العرض كيف أن «فيبر» إنطلق فى دراساته من مقولة أثر التوجهات الدينى فى إيجاد تشكيل عقلية إقتصادية ساهمت فى قيام الرأسمالية ، وأن العقلانية الأوربية تملك قدرات ذاتية لم تعد بحاجة إلى توجهات دينية لانها سوف تسير بقوة الدفع الذاتى. وهذا يتضمن موقف «فيبر» من الدين، كما يتضمن تأثره بالتراث الألمانى السابق عليه، ويعكس تمركزه الشديد وإنحيازه غير الموضوعى للحضاة الأوربية.

– ثانياً: نظريات التحديـــث:

إنتشرت نظريات التحديث فى الولايات المتحدة الأمريكية خلال فتة الخمسينات من هذا القرن، وركزت على عوامل التخلف ومقومات التنمية، التي ترتكز على طبيعة البناء الإجتماعى والثقافى للمجتمع المتخلف على أساس أن مكونات وخصائص هذين البنائين هما سبب التخلف، وأن إحداث تغيرات جوهرية فيهما يعد ضرورة من ضرورات التنمية، وكثيراً ما تتطابق مصطلحات التحديث Modernization مع مصطلحات إكتساب طابع الحياة فى المجتمعات الغربية Westernization سواء من حيث الحرية الإقتصادية أو التعددية السياسية أو القيم والسلوكيات الإجتماعية، وبشكل أدق حدوث تحولات فى إتجاه الليبرالية الغربية.

وهكذا تصبح صورة المجتمع الغربى هى النموذج المثالى الذى تحاول المجتمعات النامية الوصول إليه، أو هو الشكل المستهدف من التغيرات المخططة. وهذا يعكس شكلاً آخر من

أشكال التمركز حول الحضارة الغربية اللبرالية بتجاهل الأبعاد التاريخية، كما يتجاهل العلاقات الدولية المعاصرة والتى تمثل ضغطاً على الدول النامية المعاصرة. وتصور حركة التغير الإنمائى على إنها إنتقال من نموذج يعكس ملامح محددة، إلى نموذج آخر يعكس خصائص مغايرة. وهذا يعنى أننا يمكن أن نجد جذور نظريات التحديث فى النظريات الثنائية التقليدية فى الفكر الإجتماعى الغربى Dichotomy Framework، كما نجدها فى النظريات التى طرحت نماذج مثالية Ideal types أو نماذج قطبية Types Polar. وهنا ترسم كل نظرية الخصائص المثالية للمتخلف، والخصائص المثالثة للمجتمع المتقدم، وتصور التنمية على إنها فقدان الخصائص الأولى وإكتساب للخصائص الثانية. وهناك إفتراض سابق عند أنصار نظريات التحديث، هو تماثل البناء الإجتماعى، والبناء النفسى الدافعى، والبناء الثقافى والقيمى، وتماثل البناء الإقتصادى... فى كل المجتمعات المتخلفة، وأن طبيعة وجوهر التخلف يرتبط بنوعية هذه البناءات السائدة. ويتضح من دراسة أدبيات التحديث أن أنصار نظرية التحديث لم يقوموا بدراسة التجربة الأوربية فى سياقها التاريخى، وينتزعون الدول النامية المعاصرة من أوضاعها التاريخية والدولية المعاصرة، ويحاولون تحليل ظواهر التخلف داخل الدول النامية المعاصرة فى ضوء المراحل التطورية لتقدم الدول الأوربية بعيداً عن سياقاتها التاريخية المعقدة.

وإذا كانت نظريات التحديث لم تظهر بهذا الإسم إلا فى منتصف القرن العشرين فإن جذورها فى الثنائيات ترجع إلى القرن الماضى وأوائل القرن العشرين، حيث برزت العديد من النماذج التصورية التى تعكس هذه الثنائيات كنماذج متقابلة[٢٨]، منها تصنيف «فردناند تونيز» F. Tounis الذى قابل بين المجتمع المحلى Gemeinnchat والمجتمع العام Gesellschaft، وقد حدد خصائص كل منهما على أساس أن التطور فى الأول يؤدى إلى ظهور خصائص المجتمع الثانى، فالأول يعكس النزعات العاطفية والغريزية وروابط الدم والملكية الجمعية وسيادة الضوابط غير الرسمية ومنها الضبط الدينى...، أما الثانى فإنه يعكس صورة المجتمع الحديث الذى يقوم على الملكية الفردية والعلاقات التنافسية والتعاقدية وسيادة القانون والأساليب الرسمية فى الضبط وإنتشار الصراع والعقلانية والإنتهازية واللجوء للعلم والوضعية وليس إلى التفسيرات الغيبية، وهنا يتراجع دور الدين فى الحياة الإجتماعية.

وهناك ثنائية «سير هنرى مين» H.Maine الذى يقابل بين عهدين قانونيين هما: عهد المكانة Status ، وعهد التعاقد Contract ، وهناك ثنائية «دوركيم» Durkheim بين مجتمع

التضامن الآلى Mechanic Solidarity ومجتمع التضامن العضوى Organic Solidarity، وهناك ثنائية «جدنجز» F. Gieding بين الوجود التلقائى، بالإتحاد التعاقدى، وميز «تارد» Tard بين نظام العادة ونظام الأحدوثة أو البدعة. وميز «بياجيه» Piaget بين مجتمع القهر ومجتمع التعاون الإختيارى. وأقام «روبرت ردفيلد» R. Redfield ثنائية بين المجتمع الشعبى Folk Society والمجتمع المتحضر Civilized(٢٩).

وقد قدم «بارسونز» إطاراً نظرياً يدخل ضمن الثنائيات أطلق عليه «نظرية بدائل النمط» Pattern Alternalives تقوم على أساس المقابلة بين خمس بدائل، وهى: أولاً المراكز المنسوبة والمراكز المكتسبة، وثانياً بين الخصوصية والعمومية، وثالثاً بين الإتجاهات الوجدانية والإتجاهات العقلية، ورابعاً بين التوجه الذاتى والتوجه الجماعى، وخامساً بين الإنتشار الوظيفى والتخصصى(٣٠). ويذهب «فرانسيس ألين» F.Allen إلى أن هناك ثلاثة من هذه المتغيرات تتصل مباشرة بالتحديث وهى: العزو فى مقابل الإنجاز، والخصوصية فى مقابل العمومية، والإنتشار فى مقابل التخصص. وكما يذهب «دون مارتنديل» بحق فإن «بارسونز» يعرض بعد مائة سنة نفس النموذج التصنيفى الذى قدمه «هيجن»، وقدمه «سبنسر» وهو كما يذهب «مارتنديل» نموذج عقيم لا يوضح لنا طبيعة التخلف ولا أسبابه وعوامله. ويصور الأمر على أساس ثنائية عقيمة. أما أن يكون المجتمع تقليدياً أو يكون حديثاً. وهذه تجريدات غير متحققة، ويؤكد النقاد أن هذا النموذج الذى يقوم على أساس إما، أو «أو لاشىء- أو الكل» Zero-Sum ، نموذج عقيم، فكل المجتمعات بها مراكز منسوبة، ومراكز منجزة، وبها توجهات عامة، وخاصة، وعلاقات عاطفية، وعلاقات عقلية... ويكون الإختلاف حسب المواقف، وحسب الدرجة.

وتتضح نزعة التمركز حول الغرب والإنحياز الأيديولوجى للبرالية فى نظريات التحديث، من عدة نقاط:

١ - انها تضع خصائص المجتمع الغربى كسقف نهائى للتنمية، وبالتالى تمثل النموذج المثالى للدول النامية.

٢- تتجاهل الظروف التاريخية المحلية والعالمية التى نمت خلالها المجتمعات الغربية، وتتجاهل الفرق بينها وبين الظروف المعاصرة والتى تحاول خلالها المجتمعات المتخلفة والنامية تنفيذ برامجها الإنمائية .

٣- تجاهل العلاقات الدولية بين الدول كمدعم أو معوق للتنمية.

٤- التركيز على الأبعاد الاقتصادية والثقافية والبنائية فالتقدم والتنمية- عند أنصار نظريات التحديث بمعنى الإيمان بالقومية والرأسمالية، والديموقراطية، والعلمانية أو العقلانية[٣١] وإقصاء الدين «التفسيرات الغيبية عن واقع العلاقات والتعاملات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية واليومية. وهذا ما أطلق عليه بعض الباحثين «التحديث الثقافي» Cultural Modernization.

٥- ربط بعض الدارسين -مثل «جندزير» Gendzier بين نمو نظريات التنمية فى أمريكا خلال الخمسينات، وبين إهتمامات أمريكا بإحكام السيطرة على العالم الثالث ومقاوم المد الشيوعى[٣٢]. ويتضح هذا من التعاون بين المنظرين، وبين المؤسسات العسكرية والسياسية والخروج من العديد من الدراسات والمؤتمرات إلا أن السيطرة على دول العالم الثالث ومقاومة المد الشيوعى يرتبط بعملية التحول من التقليدية إلى الحداثة وإكتساب الخصائص اللبرالية والديموقراطية الغربية. وهنا لابد من تعاون المشتغلين بعلم الإجتماع. وهناك العديد من المشروعات التى شارك فيها علماء إجتماع مثل «مشروع كاملوت» الذى طبقته وزارة الدفاع الأمريكية لفهم أوضاع التنمية فى البلدان النامية، وكما يذهب المحللون «لم يكن هدفه فقط شرح المتغيرات المتوقعة فى الدول النامية ولكن أيضاً وضع إطار عام للسيطرة عليها»[٣٣]. ويشير «الرواف» إلى أن «الكثير من نظريات التنمية السياسية والتحديث تطورت عن تقارير السياسات التى أعدتها مراكز البحوث فى الجامعات المرموقة وقدمتها إلى المؤسسات الحكومية المختلفة»...، ولقد إشتملت تقارير بعض الدراسات على التفسيرات التى زودت الحكومة الأمريكية بالأساس الأخلاقى لتبرير مساعدتها ودعمها للأنظمة السلطوية فى الدول النامية...»[٣٤]. فبدلاً من دعم الديموقرطية الذى هو أمر أساسى فى نظرية التحديث، إتجهت أمريكا لدعم السلطوية ووظفت العديد من منظرى التحديث وعلم الإجتماع لهذا الهدف

٦- أن عدم أخذ الظروف المتباينة بين التجربة الأوربية والتجربة المعاصرة للدول النامية فى مجال التنمية، أدى إلى فشل تجارب التحديث فى الدول النامية كما يتضح فى ضعف البناءات السفلى ، والهياكل الإقتصادية ، وتدنى مستويات الخدمات وتدنى متوسط الدخل الفردى وتعثر المشروعات ، والخضوع لأزمة الديون وتضاعف الفوائد والعجز عن السداد، هذا إلى جانب مشكلات البطالة وتفاقم المشكلات العرقية والدينية، والخضوع لأزمة التبعية،

وعدم ظهور زيادة إقتصادية أو نمو فعال لطبقة رجال أعمال. فلم تكن الدول الغربية خلال فترة التحول إلى النمو تعانى من تبعية إقتصادية، ولا من ثنائية إقتصادية Economic Dualism أو تكنولوجية أو تعليمية... لصالح أسواق عالمية كما هو الحال فى الدول النامية. كذلك لم تواجه الدول الغربية منافسات عالمية، بل كانت تعتمد على إمكانات وأسواق الدول النامية حالياً، ولم تكن تتحمل أعباء مالية فى شكل ديون أو فوائد أو عائدات كما هو الحال فى الدول النامية حالياً، ولم تواجه صناعاتها الوليدة منافسة كالتى تواجهها صناعات الدول النامية حالياً -وهى منافسة غير متكافئة، خاصة أن الدول الغربية هى المالكة للتكنولوجيا والخبرة ورؤوس الأموال. هذا إلى جانب عدم تعرض الدول الغربية لما يطلق عليه الفجوة الديموجرافية لأن السياسات الديموجرافية كانت نتيجة للتنمية الإقتصادية، وليست سابقة عليها كما هو الحال فى الدول النامية حالياً[٣٥]. يضاف إلى هذا أن تجربة النمو الغربى كانت على حساب العديد من القيم الأخلاقية والدينية، وهذا ماأكده المصلحون الإجتماعيون فى الغرب نفسه مثل «سيسموندى» و«أوين» ونقاد الرأسمالية خلال القرن التاسع عشر، أما التجربة التنموية فى الدول النامية، فإنها تتحقق فى ظل مفاهيم دولة الرفاهية، وحقوق الإنسان، وثورة الإتصالات، وثورة التعليم، والتطلعات المتزايدة لدى أبنائها. يضاف إلى هذا أن تجربة النمو فى الغرب حدثت بشكل تلقائى بسبب ظهور الرأسماليين وتبنى برامج التصنيع، الأمر الذى إنعكس على النظام السياسى الذى لاحق التطور الإقتصادى فى ظروف دولية مواتية، وعلى العكس فقد تطورت النظم السياسية فى الدول النامية قبل حدوث النمو الإقتصادى، وهذه النظم هى التى تبنت خطط التنمية الإقتصادية دون وجود طبقة رجال أعمال، ودون وجود ظروف ملائمة دولياً وداخلياً مما زاد أعباء التنمية[٣٦].

٧- ان قيام منظرى التحديث بوضع نماذج صورية مجردة للتقدم والتخلف -دون أخذ الأبعاد الثقافية المحلية فى الإعتبار- أدى إلى الوقوع فى بناء قوالب صورية بعيدة عن الإسهام فى فهم وتغيير الواقع المتخلف فى الدول النامية، كذلك حرمت الكثير من هذه الدول من الإنتفاع بالعديد من سماتها ونظمها الثقافية وبناءاتها العقائدية فى دعم برامج التنمية وتوجيهها. مثال هذا ما ذهب إليه «هيلبرونر» من أن التحديث يعنى تحويل الفلاحين الأميين إلى طبقة مثقفة متعلمة، وأن يتحول ساكنوا الأحياء المتخلفة داخل المدن إلى عمال فنيين داخل مصانع، ويعنى رفع مستوى دخول الناس وظهور جماعات من رجال الأعمال والصناعة، وصفوات إدارية وتنظيمية... ويذهب «إيزنشتادت»[٣٧] Eisenstadt إلى أهمية التحلل من الثقافات التقليدية Detraditionalization وهو أمر يحدث فى نظره بشكل تلقائى

نتيجة لإنشاء برامج التصنيع والتعليم وإنتشار الحضرية وخروج المرأة للعمل وتغير البناءات التعليمية والمهنية والحراك الإجتماعي... وهذه نقطة بالغة الخطورة، حيث أن العديد من منظرى التنمية يصورونها على انها التخلى عن الثقافة التقليدية وإكتساب الثقافة الغربية، وبالتالى ينظرون إلى ما هو تقليدى، وما هو دينى، وما هو مقدس على انها معوقات للتنمية –وهذا يعكس الجهل بطبيعة هذه البناءات فى الدول النامية– خاصة فى المجتمعات الإسلامية، حيث يدعم الإسلام قضية التنمية الشمولية بشقيها المادى والروحى معاً. ويوفر أقوى الدوافع للتقدم العلمى والتكنولوجى والإقتصادى والعسكرى فى إطار الإلتزام العقائدى والقيمى. وهذا يعنى أن العديد من منظرى التنمية والتحديث فى الغرب يتجاهلون الأبعاد العقائدية والثقافية، وكان جل تركيزهم على الأبعاد الإقتصادية، وعلى التخلى عن الثقافات التقليدية وصولاً إلى ثقافة عالمية تقوم على الأسس الثقافية الغربية، وهذا تكريس للتبعية الثقافية للغرب.

وقد أثبتت العديد من الدراسات التنموية التى أجراها علماء إجتماع وطنيون داخل دولهم، خطأ تلك الفكرة التى تركز على حتمية أحادية مسار التنمية، وضرورة التخلص من البناءات العقائدية والثقافى المحلية، أو بفكرة الثنائية بين التقليد والتحديث Dichotomy of Tradition-Modernism . وقد أكدت هذه الدراسات إنه لا تعارض فى أغلب الأحيان بين التحديث ،الإحتفاظ بالتقاليد، بل أن التقاليد فى العديد من التجارب ساهمت فى الإسراع بالتنمية والتحديث مثال هذا دراسة «جون بوجى» J.Poggi للمنطقة الصناعية «بكوداد» بالمكسيك حيث أجرى مقارنة بين إتجاهات وقيم ٩٧ عاملاً صناعياً، وبين إتجاهات وقيم ١٨٥ فلاحاً من القرى المجاورة، كشفت عن أن الفروق بينهما قليلة غير دالة إحصائياً حيث يتبنى الفلاحون والعمال معاً إتجاهات محافظة إزاء قضايا الحب والحياة الأسرية، وخرج «بوجى» من الدراسة بالقول بأن تجربة الحياة الصناعية زادت من رفاهية العمال، لكنها لم تؤد إلى إنقسام حاد بين تقليديين Traditionals ومحدثين Moderns[٣٨]. كذلك فقد أكدت دراسة «إميليو ولمز» E.Willems لقرية «نيل» Neyle ، وهى تقع بجوار مدينة «كولون» Cologne الصناعية فى ألمانيا أن أهل القرية إستمروا محافظين على التقاليد والأساليب التقليدية فى الفكر والسلوك والعلاقات على الرغم من حدوث تغيرات كبرى فى القرية وعلى مستوى المجتمع الألمانى كله. فعلى الرغم من الإحتكاك الثقافى المستمر بكولون، إلا القرية ظلت على تمسكها بالتقاليد[٣٩].

وهناك العديد من الدراسات التى تبرز كيف أن التحديث الإقتصادى يدعم بعض الأنماط التقليدية السائدة داخل المجتمع، مثال هذا دراسة «هويتيكر» Whitaker فى شمال نيجريا بعنوان «عمليات إختلال التوازن فى مجال التغير السياسى[٤٠]. فأصحاب المراكز المنسوبة إستطاعوا دعم مراكزهم المنسوبة Ascribed بمنجزات حولت مراكزهم إلى منسوبة ومنجزة معاً وقد خرج L.Fallers من دراساته لغرب أفريقيا إلى خطأ القول بأن إتجاه التحديث وأهدافه ذات طبيعة نمطية فى كل المجتمعات. فإتجاه التحديث يعتمد على ما يطلق عليه الميراث التقليدى لكل مجتمع Traditional Heritage. فالديموقراطية فى غرب أفريقيا لم تنبثق عن برامج التحديث، ولكنها إرتبطت فى المحل الأول بالتقاليد الخاصة بالمنطقة، وقد إهتم فى دراسته بالتغير فى نسق التدرج الإجتماعى[٤١]. وهناك العديد من الدراسات التى تبرز عدم التعارض بين التنمية وبين التقاليد، سبق أن فصلتها فى دراساتى السابقة. ثم هناك التجربة اليابانية، والتجربة الصينية، وهناك تجارب التنمية الناجحة فى بعض الدول الإسلامية... وهناك تجارب التنمية فى مدراس بالهند التى تحدث عنها «ملتون سنجر» M.Singer، حيث قدم تفنيداً للثنائية المزعومة بين التقليد والتحديث[٤٢].

وقد بدأ الغربيون إلى الإلتفاف إلى العلاقة بين التقليدية والحداثة من زاوية جديدة بعد صدور هذه الدراسات، وبعد بروز الصحوة الدينية أو ما أُطلق عليه نمو الحركات الأصولية فى العديد من دول العالم، وبعد إنفجار موجات العنف الدينى والعرقى. ومن أبرزها الموجات المتفجرة الآن فى الجمهوريات المستقلة بعد سقوط الإتحاد السوفيتى، وفى يوغسلافيا، بل وداخل الولايات المتحدة الأمريكية مثل ثورة الزنوج والملونين فى لوس إنجلوس خلال عام ١٩٩٢م.

كل هذا إلى جانب ظهور تجارب تنموية ناجحة بعيدا عن النموذج الغربى -كما هو الحال فى النموذج اليابانى، والنمور الآسيوية، والصين، وبعض الدول الإسلامية- أدى بالعديد من مفكرى الغرب إلى مراجعة العلاقة بين التقاليد بالتنمية أو إعادة فحص العلاقة بين الدين والموجهات العقائدية والأخلاقية والقيمية من جهة، وبين إنجازات وأهداف ومعدلات التنمية من جهة أخرى.

كل هذا يشير الى أن نظريات التحديث فشلت فى تحليل واقع التخلف والتنمية فى الدول النامية،وعجزت عن فهم الدور الذى يمكن أن يلعبه الدين والثقافات المحلية فى دعم عمليات التنمية،(٤٢) وحاولت ربط التحديث بالرأسمالية والديموقراطية والقومية و العلمانية و الأتجاه نحو ثقافة عالمية موحدة تقوم على العقلانية والبعد عن الأنتماءات العقائدية- وهى الثقافة السائدة فى الغرب. وهنا تبرز خطورة هذه النظريات وأنحيازها الأيديولوجى وما وراءها من أهداف مفضوحة. فالتنمية فى نظر أنصار نظريات التحديث ترتبط بالتنمية الثقافية، وهذه الأخيرة ترتبط بالأيمان وبالعلم و قدرته -وحده - على حل المشكلات وتنظيم المجتمع ،وهذا يعنى أن التنمية ترتبط بالعلمانية. وهذا ما يتضح فى تحديداتهم لخصائص النمط الحديث.

فهناك «لارسون» Larson و«روجرز» Rogers يحددان أهم خصائص المجتمع فى التجديد Innovation والنمو Developmen والرشد Rationality والتقدمية Progressiveness(٤٤) وهى كلها تستبعد البعد الغيبى أو الدينى أو وجود ثوابت فى الحياة الإجتماعية. ودائما يقرن أنصار التحديث التخلف بالأتجاه المحافظ، مثال هذا «جون هير» J.I.haer الذى وضع متصلا ريفيا حضريا Rual-urban continuaum يمثل متصلا بين التقليدية المحافظة، والحداثة أو التنمية(٤٥) ويؤكد أن الأطار العقلى للفلاح أو الإنسان المتخلف يتسم بالأنطواء Introversion والأقليمية Provi.nciatism ، والقدرية Fatalism والمحافظة Conservatism . ولعل المشكلة تكمن فى تفسير القدرية والمحافظة. فنبذ الإيمان بالقضاء والقدر وعدم التمسك بثوابت - يعنى البعد عن كل ما هو مقدس وما هو دينى . ويجب التنبيه الى أن الإيمان الإسلامى بالغيب والقضاء والقدر، والحفاظ على الثوابت العقائدية والأخلاقية والقيمية _ وثوابت المعاملات المنصوص عليها - لا يتعارض مع الإنفتاح العقلى والبحث العلمى -بل أن هذا البحث والتفكير جزء لا يتجزأ من العبادة بمفهومها الإسلامى. والحفاظ على الثوابت هو ضمان ضد الأنحراف، وضمان لحسن توظيف نتائج العلوم والتفكير فى ما يرضى .الله ويحقق رسالة الإنسان وفى خدمة الإنسان ومجتمعه، ويضمن له أقصى درجات القوة الروحية والمادية معا بمقياس كل عصر ... وهذا مالم يفهمه منظروا التحديث الذين يتحدثون عن الإيمان بالقدر، والمحافظة كسمات مطلقة للتخلف. وربما يكونون قد قاسوا هذا على الديانات التى سادت الغرب فى الماضى والعصور الوسطى، ولكن الخطأ كان فى التعميم دون فهم أو إجراء دراسات مقارنة للأديان وللمجتمعات وللمراحل التاريخية والحضارات المختلفة. وكما يشير «تيبس» Tipps فأنه من ضمن الأخطاء الفادحة التى وقعت فيها نظرية التحديث Modernization الى جانب إهمالها للعوامل الخارجية، أنها نظرت الى كل ما هو تقليدى على أنه يمثل نمطا واحدا، (ويقصد بالتقليدى الدين والقيم والأخلاق وجوانب السلوك

وموجهاتها (Steriotipe The Meaning of Tradition ، وجعل الثقافات التقليدية _ بما فيها الجوانب الدينية_ مقابلا أو مناقضا للحداثة من خلال ثنائية: التقليد×الحداثة Dichotomous Nature of Tradition and Modernity. ويذهب «تيبس» الى أن أنصار هذه النظرية يطلقون مصطلح التحديث بشكل شمولى دون تخصيص وتحديد وتصنيف، ويصورونه على أنه أتجاه نحو نموذج موحد، وبهذا يضفون عليه طابع العمومية والغموض، ويفقدونه الصلة بالحقيقة الواقعية (٤٦) Emperical Reality الموجه للتعبير عنها أصلا.

ويشير «لوير» الى أن العديد من منظرى التحديث فى علم الإجتماع يتفقون مع «فيبر» فى أن برامج التحديث تؤدى مع نموها الى إقصاء الدين بعيدا عن الوجود الإنسانى، وإن هذا كان يحدث ببطىء، لكنه يحدث بالتأكيد (فى نظرهم)Many writers would agree with "weber" that modernization is a process that slowly but surely pushes religion to the periphery of human existence (٤٧) وشبه أصحاب نظرية التحديث بأنهم مثل «ديمترى» Dimitri فى رواية «دستويفسكى» Dostoyvsky والتى عنوانها «الاخوة كارامازوف»The brothers Karamazov ، حيث يرى «ديمترى» أن «قبول العلم يعنى فقدان الإله» They See Acceptence of Science as the Loss of God وهذا يعنى أن التحديث يرتبط أرتباطا وثيقا بالعلمانية (٤٨)ولكن «لوير» يذهب ان هذا لا يعنى بالضرورة أختفاء الدين، فهو يرى أن التصور القطبى Polarity بين التحديث، والدين ، يشبه التصور القطبى بين التحديث والتقاليد، فكلا التصورين يمثل تشويها للحقيقة (٤٩) وهذا التصور يتوقف على تحديد معنى العلمانية Secularisation فهناك من الباحثين مثل «أودى» ,O'Deaيعرف هذا المفهوم فى ضوء نوعين من التغيير الجوهرى فى التفكير.(٥٠) **الأول** : أختفاء طابع القداسة Decacrazation عن الإتجاهات نحو نحو الأشخاص والأشياء، واختفاء الأستغراق العاطفى الذى يوجد فى الأستجابات الدينية، خاصة فى الأستجابة للكائن الذى يوصف بصفة القداسة Response to the Sacred **الثانى** «تحقق عقلانية التفكير Rationalization of Thinking†ويعنى غياب الجوانب الغيبية والأنفعالية عند التفكير فى العالم. ويشير «هارفى كوكس» H.Cox *فى نفس هذا الأتجاه الذى يربط بين التنمية والتحديث من جهة، وبين العلمانية والتخلى عن التفسيرات والتأثيرات الدينية من جهة أخرى. فهو يتحدث عن الـ لمانية

* Harvy Cox : the secular city . New york : prentice Hall co- 1965 historical process almost certainly irrevrsible ""in which society and cuture are delivered " from tutelage of religious control and close " "metaphyical world views".

«كعملية تاريخية لاتقبل العودة الى الوراء، يتخلص خلالها المجتمع وتتحرر الثقافة من تأثير أو وصاية الضبط الدينى ووجهات النظر الكونية التى تستند بشكل مباشر إلى الغيبيات أو الميتافيزيقا (٥١)وهذا يعنى -عند «كوكس» أن العلمانية هى عملية تاريخية ترتبط بالتنمية وتعنى أن أستجابة البيئة الطبيعية والبشرية الإجتماعية، وضبطه لهما، أمر لا يحكمه أعتقادات وقيم دينية غيبية، ولكن يحكمه أعتبارات إجتماعية وعقلية. وهو يرى أن هذا لا يعنى أختفاء الدين، فقد يظل الأرتباط بالدين موجودا ومنتعشا لعدة أسباب. فقد يلجأ الإنسان اليه لتفسير الموت، وقد يمد الإنسان بمعنى غيبى (مجاوز للعالم المادى) Transcendental لوجوده، هذا الى جانب أن المجتمع الدينى Reigious Community قد يلعب دورا فى دعم أعضائه خلال أوقات الأزمات(٥٢) ويذهب العديد من علماء الإجتماع الى أن العلمانية والدين ليسا نقيضين Antilhesis ، وهذا ما جعل بعض رجال الدين فى الغرب يمتدحون علمانية الغرب، تلك العلمانية التى يطلق عليها «كوكس»اسم «التنمية المؤدية الى التحرر»Development Librating (٥٣) . العلمانية إذن فى نظر بعض الباحثين لا تعنى «أنتهاء الدين» Death of Religion كدين، ولكن تعنى إنتهاء نمط محدد من الدين، ويقول آخر فإن العلمانية عندهم تعنى إحداث تغيرات فى الدين ولا تعنى أختفاءه تماما.«٥٤

و يشيع هذا الأتجاه فى الفكر الغربى بشكل واضح سواء فى مجال علم الإجتماع أو الإقتصاد، مثال هذا أن «بوكانان» Buchanan و«إليس» وهما من كبار علماء الإقتصاد، قاما بإجراء مسح حول التنمية الإقتصادية، أسفر عن إرتباطها بقمع وظيفة الدين Inhibiting Function of Relgion (٥٥). فقد قاما بإجراء مقارنة بين ديانات مختلفة فى الدول النامية والدول المتقدمة صناعيا. ومما يلفت النظر أن هذين الباحثين تحدثا عن الإسلام حديثا يعكس الجهل بحقيقته، والحقد عليه، والرغبة فى محاربته، تماما كما فعل «فيبر»، و«رودنسون» و«ماركس» وغيرهم من علماء إجتماع الغرب. فقد ذهبا الى أنه حيث يسود الإسلام، ينظر الناس الى الأنجاز المادى على أنه شىء حقير «وعلى الإنسان أن يحتقر كل ما هو نسبى ووقتى من أجل ما هو مطلق وخالد (٥٦) وهو يصف الإسلام فى ضوء مصطلحات الإذعان والتقوى والإستسلام والخضوع ، ويرى أن هذه الخصائص تتعارض مع التنمية الإقتصادية وهذا كما سبقت الأشارة يعكس أقصى درجات الجهل بالدافعية الهائلة التى يوجدها الإسلام فى نفس المؤمن للعمل والأنجاز المادى الإقتصادى، من أجل بناء المجتمع القوى القادر على تنفيذ أوامر الله ونشر دينه ومحاربة أعدائه. فكيف يبنى الإسلام القوة العسكرية التى ترهب أعداء الله مالم يحقق أقصى درجات التقدم الصناعى والزراعى والإقتصادى بشكل عام . وللإقتصاد الإسلامى دعائم قوية لم يستطع العديد من باحثى الغرب فهمها، أو

جاهلوها متعمدين لحاجة فى نفوسهم المريضة. و هناك بعض علماء الغرب ومنهم «روبرت لوير» يذهبون الى أن بعض الديانات تعوق بالفعل التنمية الإقتصادية، وبعضها يدعمها وييسر تحققها. وهو يضع تحت هذا النوع الثانى من الديانات البوذية والهندوسية وما يطلق عليه بعض صور الإسلام Some Forms of Islam (٥٧) (ولا ندرى ماذا يقصد ببعض صور الإسلام، فليس هناك إلا إسلاما واحدا، ولعله يقصد التطبيقات المذهبية فى بعض الدول). وعموما فإن علمانية وقصد «لوير» يتضح من رأيه الذى يؤكد أن العلمانية تعنى الجهود الإجتماعية والعقلية لضبط وفهم الوجود والتحكم فيه، وأن هناك بعض الديانات تدعم هذا المنظور، وبعضها الآخر لا يتدخل فى مجال الحياة الدنيا ولا يركز إلا على الحياة فى الآخرة.(٥٨) ويذهب «لوير» Lauer إلى أن العلمانية التى تصاحب التحديث ربما تؤدى الى التخلى عن الدين تماما Abondonment of Rreligion ويستشهد فى هذا برأى «ماك كورد» Mc Cord الذى يتحدث بشكل هذيانى حيث يقول «أن الإنسان الحضرى الذى يواجه مجتمعا حلت فيه الآلات، مكان الآلهة !! "Where Machines have Replaced the Gods"، وحيث لا تفيد التعاويذ والرقى التقليدية Traditional Incanations فى أن يجد الناس وظائف وعمل، فإن هذا الإنسان ربما يتخلى عن عقيدته وعن ارتباطاته الدينية(٥٩) ولكن هذا القول كما يشير الى هذا «لوير» نفسه لا يمكن تعميمه على كل الديانات، حيث يمكن أن تسير برامج التحديث والتنمية جنبا الى جنب مع الألتزام الدينى والعقائدى، ويستدل على هذا بدراسته «جيرتز» Geertz فى «أندونيسيا» حيث وجد أن ما أطلق عليه الهندوسية التقليدية Traditional Hinduism و«الإسلام الحديث»Modernized Islam(٦٠)* ييسران عملية التنمية الإقتصادية هناك.ولكن كلام الباحثين يشير الى أنه على الرغم من أستمرار الأديان مع استمرار برامج التنمية والتحديث الإقتصادى والسياسى والإجتماعى، إلا أن هناك تغيرات كبرى تحدث فى مضامين الأديان، الأمر الذى يؤدى الى «علمنتها» إن صح التعبير، مثال هذا ما يذكره «متشل آميز» M.Ames فى دراسته بعنوان «التغير الأيديولوجى والإجتماعى فى سيلان ــ منشورة فى مجلة Human Organization (سنة١٩٦٣ـالعدد٢٢) أن البوذية فى

---

*يجدر الإشارة إلى غرابة هذا المصطلح فالإسلام هو الإسلام ويستمد من مصدريه الأساسيين. وهذه الآراء والنظريات تؤكد عدم فهم الدارسين لجوهر الإسلام الذى ربط بين خلق الإنسان وبين عبادة الله ومنها تنمية الكون وتعميره وجعل التفكير فريضة إسلامية، وأعلى من قيمة العقل والعلم والعلماء وأوجب تحقيق أقصى درجات القوة المادية والإقتصادية والعسكرية للمجتمع المسلم حتى يستطيع تنفيذ أوامر الله–وهذه القوة المادية– بكل صورها وطبقا لمقاييس كل عصر–إنما تتحقق من خلال القوة الإيمانية بالإسلام عقيدة وشريعة وقيما وأخلاقا.. وهذا مالم يفهمه الغربيون، أو تغابوا عن فهمه حقدا عليه –ومن هنا جاءت تعبيراتهم العجيبة مثل– بعض أشكال الإسلام، أو الإسلام الحديث...الخ.ارجع الى clifford geertz: peddlers and princeschicago-university of chicago 1963 pp-127-129- lauer-p

سيلان قدحدث فيها تغيير بالنسبة لفهم بعض البوذيين، فلم تعد تهتم بالمجردات والقيم المطلقة، ولم تعد تركز على العالم الآخر بعد الموت، فقد صارت -حسب قوله- تركز على الدنيا أو حسب عبارته «عادت الى العالم الحالى وأصبحت تهتم بالمشكلات والهموم اليومية فى الحياة الدنيا»(٦١)ويشير «هارولد» Barclay فى دراسته عن السودان العربى الى أن الأتجاه الصناعى الغربى Western Indusrialiam الذى بدأ تنفيذه فى السودان العربى، تحقق دون تأثير ملحوظ على جوهر الممارسات الإسلامية، أو على أركان العقيدة، أو على تشريعات الأسرة، أو على النظام الغذائية...الخ(٦٢).وقد أوضح «ملتون سنجر»M.Singer (وسوف توضح رأيه فى علاقة الهندوسية بالتنمية) كيف أن القيادات الصناعية أو رجال الأعمال فى «مدراس»Madras بالهند أستطاعوا الأحتفاظ بعقيدتهم الدينية التقليدية، جنبا الى جنب مع أنخراطهم فى النشاط الصناعى الإقتصادى الحديث .

ويشير «سنجر» الى أن الثقافة الدينية هناك، حدث لها عملية تحول أو تغير فى أتجاه الديموقراطية، وليس فى أتجاه العلمانية، Democratized rather than Secularized ففى الوقت الذى قلت فيه الطقوس الدينية الملاحظة، زاد حجم الإيمان أو التقوى الدينية (٦٣).

ويخلص «لوير» من أستعراض العديد من الدرسات الى الزعم بأن التنمية و التحديث تتضمن العلمانية بالضرورة، وأن العلمانية لا تعنى إنتهاء الأديان، ولكن تعنى تراجع أهميتها وإحداث تغيير فيها. فالإنسان الحديث ـ كما يذهب ـ يستخدم عقله كأداة أولية لفهم الوجود بكل مكوناته، والتحكم فيه، وهذا هو معنى العلمانية عنده، وهى أمر جوهرى فى كل برامج التحديث والتنمية (٦٤)

ويتضح من كل هذا الأستعراض لآراء لفيف من المشتغلين بعلم الإجتماع وللدراسات الواقعية حول العلاقة بين التحديث والدين، عدة أمور من نوجزها فيما يلى :

١- بعض الباحثين قرن التحديث بإختفاء المنهج الدينى فى التفكير تماما وقصر التفكير على المناهج الوضعية أو العلمية الحسية التجريبية. وهذه يرجع فى الأساس الى الأطر النظرية التى أرساها كل من «سان سيمون» و«كونت Conte •

٢- بعض الباحثين يؤكدون التلازم بين التنمية والتحديث من جهة وبين العلمانية من جهة أخرى، ولكنهم لا يحتمون إختفاء الأديان، ولكنهم يؤكدون ضرورة حدوث تغيرات فى الأديان كى تتلائم مع المنهج العلمى العقلى فى التفكير، ودعم الإيمان بقدرة العقل على فهم العالم المادى والإجتماعى والتحكم فيه •

٣- هذه الآراء قد تنطبق على العديد من الديانات الوضعية وعلى الدين المزيف الذى ساد فى الغرب فى القرون الوسطى، والذى حرم التفكير العقلى وحرم العلم والأشتغال به، ودعم التسلط الأقطاعى والكنسى، ولكن لا يمكن تعميمه على كل الأديان ·

٤- هناك بعض الدراسات التى أكدت تيسير الدين للتنمية الإقتصادية فقد وجد «روبرت بلا» فى دراسته أن الديانة اليابانية شجعت ودعمت الأتجاه نحو التنمية الإقتصادية من خلال تأكيد قيمة العمل والأنتاج وبذل الجهد، وهذا ما أيدته دراسات أخرى مثل دراسة «كليفورد جيرتز» حيث ربط بين قادة الإصلاح الدينى من المسلمين فى جزيرة «مودجوكرتو» فى أندونيسيا، وبين حركة النمو الإقتصادى بالجزيرة(٦٥) وأكد أن الهندوسية أيضا ساهمت فى حركة النمو الإقتصادى فى المناطق الهندوسية(٦٦)

٥- اذا كانت تحليلات المشتغلين بالدراسات الإجتماعية فى العلاقة بين العلمانية والدين تنطبق على كل الديانات الوضعية والمحرفة، فإنها لا تنطبق على الإسلام، وما تحدث عنه «جيرتز» تحت أسم «الإسلام الحديث» Modernized Islam، وما قاله «بوكانان» Buchanan و«اليس» Elis، حول تعويق الإسلام للتنمية الإقتصادية، وما قاله «فيبر» حول الإسلام، وتركيزه على التمتع بمباهج الحياة الدنيا وعدم دفعه معتنقيه للعمل والإنتاج والأستثمار والأدخار وتحقيق التراكم الرأسمالى، وما قاله «رودنسون» من أن الإسلام ليس له توجه إقتصادى، وأضح وأن الإقتصاد إما يكون رأسماليا أو أشتراكيا ولا ثالث لهما ... كل هذه الأقوال تنم عن أحد أمرين:

الأول : الجهل بحقيقة الإسلام، وحقيقة الحضارة الإسلامية وما حققته من منجزات علمية وفكرية وإقتصادية وإجتماعية وعسكرية هائلة، وأن الحضارة الغربية فى جانبها العلمى كانت عالة على الحضارة الإسلامية .

الثانى : تجاهل حقائق الإسلام عمدا نتيجة الحقد والتعصب والمصالح الخاصة، وكراهيتهم للدين عموما نتيجة تجاربهم الدينية المريرة سواء فى الحضارة الأغريقية أو فى العصور الوسطى المسيحية. وحقيقة الأمر أن الإسلام يوفر للتنمية الإقتصادية والإجتماعية كافة التسهيلات. فقد خلق الإنسان للعبادة، وجعل الإسلام العمل الدؤب بالسعى فى جنبات الأرض لإعمارها وإستخراج خيراتها، وتسخير كنوزها، والإفادة من ذلك كله جزءاً لا يتجزأ من العبادة التى خلق الإنسان من أجلها بدءاً وإنتهاءاً. وهذا ما ينطق به كتاب الإسلام الذى نزل على محمد الله «يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون. فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل واذكروا الله كثيراً

لعلكم تفلحون» (الجمعة ٩-١٠) ويجب أن نلاحظ هنا أن البيع والشراء هما عين التجارة. ومعلوم أن التجارة فى الفهم الإسلامى وهو فهم المنطق والواقع، إنما تعتبر عنوانا للنشاط الإنسانى فى مختلف مجالات التنمية. فمن البديهى أنه لن تكون هناك تجارة إلا إذا كان هناك نشاط زراعى أو صناعى وعلمى... أو نشاط إنسانى بمعناه الواسع الذى يشمل كل قطاعات التنمية. ويجب أن نلاحظ أن التعبير القرآنى الكريم فى الآية عن تلك المعانى عقب أداء الفريضة، بالابتغاء من فضل الله، يشير الى تعميق القيم التى ينبغى أن تقف خلف نشاط التنمية الإسلامية أو إعمار الأرض، وهى أن هذا النشاط بأكمله ينطلق من أمر الله، ويرجو الناس به فضل الله، ويستلهمون رضا الله... ويتحقق ذلك بتسخير الموارد لجوانب الخير لا لتمكين الشر.

ويؤكد الإسلام قيمة المال كوسيلة لبناء الحياة على دعائم إقتصادية قوية، ولهذا يكل أمر القيام على تحقيق هذه الغاية للمال، الى من يحسنون هذا العمل من العقلاء الذين هم أهل الخبرة فى المجالات الإقتصادية المتعددة. ويمنع الإسلام إهدار المال بأن يتولى إدارته من لا يحسن هذ العمل. وهناك العديد من الآيات التى تحدد وظائف المال، وتعين خصائص القائمين عليه، وتوضح ما ينبغى على المسلم أن يعمله من أجل تثميره وزيادته لمن لا يحسن ذلك، حتى لا يفنى المال بالتعيش منه، مثال ذلك قوله تعالى **«ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم..»** (النساء ٥) وقد جاء التعبير بالرزق فيها، وليس بالرزق منها تأكيدا على الأنفاق من الزيادة أو النمو الذى يأتى بالتثمير وليس من الأصل *

وقد جعل الإسلام طلب العلم عبادة، والتفكير العقلى فى الكون والمجتمع والإنسان والتاريخ فريضة من أجل أمرين هما :

الأول : الكشف عن سنن الله فى الكون والإجتماع والإنسان والتاريخ مما يدعم الإيمان بالله.

الثانى : الأنتفاع من معرفة هذه السنن بالأستفادة من كل ما سخره الله للإنسان. والإسلام يدفع المؤمنين الى التنمية الإقتصادية والإجتماعية بكل جوانبها وقطاعاتها تحقيقا للمجتمع القوى إيمانيا وإقتصاديا وعلميا وعسكريا وإجتماعيا.. . لأن هذه القوة الشمولية ضرورة لابد منها لتحقيق وظيفة الإسلام ووظيفة الأمة المسلمة. وتتمثل هذه الوظيفة أساسا فى نشر دين الله ومحاربة الكفر وإعلاء كلمة الله. وهذا يقتضى بالضرورة أن يكون المجتمع المسلم هو الأقوى على كل المستويات بالمقارنة بكل المجتمعات غير الإسلامية. ولاشك أن المنطلق الى هذا هو القوة الإيمانية. فأية دوافع، وأى توجيه أقوى من هذا التوجيه العقائدى

---

* انظر فتح القدير للشوكانى، دار الفكر بيروت ١٩٨٣ ج١ ص٤٢٦

الإلهى للتنمية بمفهومها الشمولى من التوجيه الإسلامى، اما بالنسبة للضوابط الإسلامية القيمية والأخلاقية والمعيارية... فهذه ليست معوقات كما كان يظن الجهلاء، ولكنها ضمانات ضد الأنحراف والتطرف والتعصب والتمزق والصراعات والتفكك والأمراض الإجتماعية والنفسية مثل تلك التى يطلق عليها «الأنومى» Anomie و«الإغتراب» Alienation.

ثالثاً: نظـريات المراحـل التارخية

ترجع هذه النظريات الى فلسفات التاريخ، تلك التى تحاول رسم خطوط مستقيمة أو دائرية لتطور المجتمعات ولحركة التغير الإجتماعى والتحول التاريخى، ويرجع هذا الإتجاه تاريخيا الى عبد الرحمن ابن خلدون فى نظريته عن مراحل الدولة أو مراحل التغير السياسى.

يهمنا أن نرصد أهم نظريات التطور عبر مراحل محددة، والتى لها مقولة محددة فى علاقة هذا التطور بالدين.

ولن نطيل فى عرض هذه النظريات لأن بعضها سبق معالجته ضمن نظريات الثنائيات، ولأن بعضها الآخر سبق أن عالجناه بالتفصيل ضمن مداخل التنمية والتحديث فى دراسات سابقة قدمناها فى كتب وأبحاث (٦٧) وقد ربط «اجست كومت» بين التطور الإجتماعى وبين تخلى الإنسان عن المناهج اللاهوتية فى التفكير وتحوله الى مناهج التفكير العقلى المجرد، لم يتجه الإنسان نحو مناهج التفكير العلمى أو الوضعى، وهنا يصل الإنسان والمجتمع والتاريخ الى أقصى درجات التقدم، حيث يتخلى المجتمع عن مناهج التفكير الأكثر تخلفا، سواء الثيولوجية-الدينية أم الفلسفية - العقلية المجردة - ومع تخلى الإنسان عن المناهج البدائية والمتخلفة ووصوله الى التفكير الوضعى، يكون قد وصل الى أقصى درجات التقدم أو نهاية التغير الإجتماعى أو نهاية التاريخ-بإستخدام مصطلح «فوكوياما» وذلك لأن «كونت» نظر اليها على أنها مرحلة نهائية أو حتمية من مراحل التطور الإجتماعى، وعلى الرغم من أن «كونت» وأتباعه يؤكدون وجود جوانب لاعقلية فى الدين، وأنه مناسب لمرحلة طفولة الإنسانية، إلا أنه يؤكد فى نفس الوقت أن الدين يلعب دورا هاما فى الوجود الإنسانى (٦٨) والواقع أن فكر «كومت» إزاء الدين، شابه العديد من الغموض والإبهام،فقد أكد فى قوانين المراحل الثلاث ، أن كل مرحلة من مراحل التطور تتدرج حتى تصل الى نهايتها، وتنتقل الى المرحلة التالية لها ،فقد أنتهى تطور المرحلة اللاهوتية بظهور مفهوم التوحيد، وأنتهى التطور فى المرحلة الميتافيزيقية بأنه يمكن تفسير كل الظواهر بإرجاعها الى الطبيعة،وأهم ما يميز المرحلة الوضعية، الوصول الى حقائق كبرى، وقوانين عامة مثل قانون الجاذبية، قادرة على تفسير مجموعة كبرى من الظواهر (٦٩) وقد ساهم الأتجاه

الوضعي الذي أسسه «سان سيمون» S.Simon و«كونت» Comte في تطوير الاتجاه التطوري، وتفسير الدين على أنه «نوع من التضليل الإجتماعي أو نوع من التفكير والأفعال الرمزية التي أسيء فهمها أو نسيت معانيها»(٧٠) وإذا كان «كونت» قد أكد تراجع أهمية التفسير الديني للظواهر، مع حدوث التطور العلمي والإجتماعي، فإنه لم يقدم تفسيراً سوسيولوجيا للدين وكما يذهب «نسبت» ولا يستطيع المتأمل في أعمال «كونت» أن يحدد ما إذا كان لاهوتيا أم عالما، ذلك لأنه قدم برنامجا دينيا، حيث نظر الى الوضعية كبديل عن الأديان القائمة. ولعله أدرك بأن العلم وحده لا يقيم مجتمعاً وأنه لابد من نظام مشترك للقيم، وهو ما يحققه الدين، وإذا كان اتجاه التطور الإجتماعي عند «كومت» يتجه نحو الوضعية المادية العلمية الحسية، فإنه أكد في نهاية حياته على أهمية الدين، وعلى ما أطلق عليه الكنيسة الوضعية، التي يجد فيها الكائن الأعظم تمجيداً للإنسانية، وبعد أن قلب في الأديان باحثا عن الحقيقة، أكتشف أن الإسلام كدين يؤكد حقيقة التوحيد «يتمشى مع الحالة الوضعية لخلوه من التشويش والعبث، وتميزه بالعلمية وبساطة شعائره»(٧١) وهذا لا يعفي «كونت» نفسه من العبثية لأنه ظل مع علمه بهذه الحقائق يدعو الى ديانة الإنسانية وهي في نهاية الأمر ديانة وضعية أو فلسفية شخصية لا تعبر عن الحقيقة، وتعجز عن إنقاذ البشرية وهو الهدف الذي كان يسعى الى تحقيقه، ويسير «دوركيم» و«سبنسر» في خط الأتجاه التطوري، فقد نظر «دوركايم» الى الجماعات الإجتماعية على أنها هي المسئولة عن تكوين وصياغة الدين والأخلاق والتعبيرات الرمزية عنهما، فبناء الجماعة هو بلغة مناهج البحث، المتغير المستقل، والدين متغير تابع، ويقوم الدين بأداء دور وظيفي، يتمثل في تحقيق التكامل، وضبط فكر وسلوك الأعضاء، وسد الطرق أمام الأنحراف، وتحديد مجريات التغير، وإضفاء الشرعية والقداسة على القيم العاملة، وهو يرى أتجاه التطور من البسيط الى المركب، ومن التضامن الآلي الى التضامن العضوي، وذلك عن طريق زيادة التخصص وتعقد التكنولوجيا وتقسيم العمل وزيادة السكان، وهنا تتغير الديانات من عبادة الطواطم أو أرواح الأسلاف، أو آلهة المدينة ... الى عبادة الإله الواحد الذي يحكم كل الخلق(٧٢) ويرى «دوركيم» أنه مع اتجاه المجتمعات الى التطور، وظهور الأديان التي تركز على الإله الواحد والتي تركز على عالمية هذه الأديان، فإنها في النهاية تدافع في نظر معتنقيها- عن جماعات خاصة وتدعمها. ويؤكد «دوركيم» أن أتجاه التطور الإجتماعي الذي تسير اليه المجتمعات، ويؤدي الى تزايد الحريات الفردية، وبالتالي يظهر التحرر من السلطات والقيم التي ينظر اليها على أنها مقدسة، وهذا ما يفسح المجال لظهور قواعد وقوانين جديدة تتسم بالبعد عن القداسة أو بالعلمانية. وهو يفسر في ضوء هذه التصورات (الفلسفية البعيدة عن الموضوعية والحقيقة) إرتباط الناس في المجتمعات الصناعية الحديثة بأفكار كالأشتراكية، والقومية .... كبدائل للديانة المسيحية. فهو يرى

أن المجتمع يحتاج الى تعبيرات مثالية، تتشكل فى شكل رموز وشعائر، وتصبح فيما بعد موضوعات للتقديس (٧٣) كل هذا يشير الى تركيز «دوركيم» على أن الدين ظاهرة إجتماعية (٧٤) ترتبط بطبيعة البناء الإجتماعى، ويؤدى الى وظائف إجتماعية. وكما يشير «روبرتسون» Robertson (٧٥) فإن نظرية «دوركيم» فى الدين تلتقى مع نظرية «ماركس» فى الدين فى إرجاع الدين الى طبيعة البناء الإجتماعى، وإذا كان هذا البناء يعد إنعكاسا للعلاقات البنائية بين الأفراد والجماعات عند «دوركيم»، فإنه عند «ماركس» يعد إنعكاسا لعلاقات الأنتاج والعلاقات الطبقية، ولرغبة الطبقات المالكة فى السيطرة على الطبقات الكادحة، وبشكل عام يرتبط الدين عند «ماركس» بنظريته فى الأغتراب. وتستمر العلاقات والمعتقدات الدينية مع أستمرارالحالة الأغترابية، فالدين هو انعكاس لشعور الناس بالعجز وعدم قدرتهم على التحكم فى مصيرهم. وتبرز أوجه الألتقاء بين وثنية «دوركيم»، ووثنية «ماركس» فى أن الأول يرجع الدين إلى العقل الجمعى* . بينما يرجعه الأخر الى طبيعةعلاقات الأنتاج فى المجتمعات الطبقية. وكلاهما يؤكد عدم حقيقة الدين وتبعيته للبناء الإجتماعى، وأن التطور الإجتماعى سوف يؤدى الى إحداث تغيرات جوهرية فى الأديان عند «دوركيم»، والى إختفائها تماما عند «ماركس» فقد أشار هذا الأخير الى أن الدين لم يكن له وجود فى المرحلة المشاعية الأولى وأنه سوف يختفى مع أختفاء المجتمع الطبقى فى المرحلة الخامسة والأخيرة من التطور عنده. وقد تعرضت نظرية «دوركيم» و«ماركس» حول الدين فى نشأته وعلاقة الدين بالتطور الاجتماعى الى العديد من الانتقادات التى تناولتها نظريا ومنهجيا أهمها اعتمادهما على التاريخ الظنى واعتبار المجتمعات البدائية تمثل الحالة الأولى للبشرية والاقتصار على دراسة التجربة الأوربية عند ماركس و تعميم نتائج الدراسة عل كل الاديان و الاعتماد على ظاهرة الطوطمية كأساس لنشأة الدين، و قد أكد بعض الباحثين مثل «ليفى ستروس Strauss أن الطوطمية ليست ديانة ٠٠٠ الخ٠ ولعل أهم نقد هو أنهم لم يلتفتوا الى حقيقة الدين الإسلامى الذى يتفق مع الفطرة و العقل ويدعم العلمية و المنهجية ويدعم كل القيم التى حاولت النظم الوضعية تحقيقها و تنكبت الطريق اليها لفقدان المنهج.

فالإسلام يدعم العدالة والأخوة والمساواة والتقدم المادى والعلمى والعقلى والاجتماعى، من منطلق إيمانى عقائدى وتشريعى ٠٠ وهذا ما جهله العديد من باحثى الغرب٠ و تبرز عظمة

---

* وتجدر الأشارة الى خطورة وخطأ هذه الفكرة فالدين حقيقة إلهية وليست ظاهرة إجتماعية، فإذا رجعنا الى حقائق الإسلام نجد الفطرة التى يولد عليها الإنسان ولديه توجه فطرى للخالق وللعبادة، والديانات السماوية كلها ذات مصدر الهى وليست إنتاجاً بشريا سواء فى شكل عقلى فردى أو جمعى. وإذا رجعنا الدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية نجد أن عمومية النظام الدينى يؤكد أستجابته لحاجات فطرية عند الإنسان، وهنا يصبح مضمون الدين أمرا يتعلق بالبيئة الإجتماعية التى تحفظ الفطرة فيكون الإسلام ، أو يشوهها فتكون الديانات الوضعية المتعددة أنظر الدين والبناءالإجتماعى للمؤلف جـ ٢.

الإسلام من أنه نظام الهى بعيد عن كل سلبيات البشر.

ومن بين المداخل المشهورة فى تحليل الدين فى علم الإجتماع ما يطلق عليه المدخل البنائى الوظيفى، و هنا يحدد الدين بنائيا على أنه يتألف من نسق فكرى أو أعتقادى Intellecluat or Beliefsystem و نسق للشعائر و الممارسات الدينية System of rites and ceremonies ونسق للتفاعل الإجتماعى Social ineteraction وتحدد وظائف الدين بالأدوار التى يؤديها سواء على مستوى الفرد، أو على مستوى المجتمع، و هنا يتحدثون عن وظائف تفسيرية ووظائف تكاملية ، و وظائف ضابطة ، و وظائف تتصل بضبط التوتر أو إزالة الصراع وظائف محافظة أو مشجعة على التغير و التجديد ... الخ.

- ويناقش أنصار المدخل البنائى الوظيفى، بناء ووظيفة الدين داخل المجتمعات من خلال فكرة النماذج المجتمعية ، والتى تمثل مراحل تطورية ، وان كانوا يؤكدون أنها ليست مراحل حتمية. و هم يميزون فى هذا الصدد بين ثلاثة نماذج للمجتمعات(٣٦)وهى المجتمعات البدائية، والمجتمعات المتحولة فى أتجاه النمو و الصناعة ، و أخيرا المجتمعات الصناعية المتقدمة أو مجتمعات ما بعد الصناعة . و هم يناقشون بالتفصيل خصائص البناء الدينى وما يتضمنه من أنساق للمعتقدات و الممارسات والتعاملات والتفاعلات داخل المجتمع، كما يناقشون وظائف الدين داخل كل نموذج . و هم ينتهون الى أن:

النموذج الأول تسوده القيم الدينية ، ويشارك أعضاء المجتمع فى النسق العقائدى ونسق الممارسات والقيم ويمتزج التنظيم الدينى بالتنظيم الإجتماعى على كل المستويات وبالنسبة

للنموذج الثانى أو النموذج المتحول أو المتغير ، فهم يرون أن ظهور التنظيمات السياسية والإقتصادية والتربوية ... المتميزة وتكاثر أعدادها وتمايزها ، يؤدى الى ظهور التمايز بين ما هم دينى ، وما هو غير دينى . وهم يرون أن أنساق الأعتقادفى هذا النموذج تدور حول الثنائية بين الحياة الدنيا و الأخرة ، و الهدف الأساسى من الأعتقاد و الممارسات الدينية هو الفوز بالحياة الأخرة أو ما يطلقون عليه الخلاص Salvation. وهنا تظهر التنظيمات الدينية المتميزة ، كما تظهر الصفوات الدينية ، ويلعب الدين دورا هاما فى التماسك الإجتماعى نتيجة دعمه لنسق القيم . وهم يرون أن الدين يمكن أن يلعب دورا فى أثارة الصراع - سواء داخل المجتمع ، أو بين المجتمعات . فظهور التنظيمات الحكومية والسياسية او الإقتصادية، و الإجتماعية و تبنيها لأهداف وقيم وسلوكيات، قد تتفق أو لاتتفق مع أهداف وقيم وسلوكيات التنظيمات الدينية، يمكن أن يؤدى إلى التعاون أو الصراع . ويمكن أن يؤدى الدين دورا صراعيا الى جانب دوره التكاملى من خلال محاولة الأنتشار على حساب أديان أخرى . فالحروب الصليبية ينظر اليها

على أنها عامل تكامل بين شعوب العالم المسيحي الأوربي ، ولكنها عامل صراع مع شعوب وديانات أخرى . ويذهب أنصار التحليل البنائي الوظيفي أنه مع تزايد حركات التعليم والتخصص المهني و الأحتكاك الثقافي والتصنيع و التحضر ٠٠٠ تكون الظروف مواتية لظهور الهرطقة والبدع في الدين Heresy ولظهور موجات التشكك في مضامين الدين Skepticism (٧٧) ومن العجيب أنهم يدرجون المجتمعات الإسلامية ضمن الأمثلة على مجتمعات هذا النموذج ، والتي تضم عندهم المجتمعات التي يعتنق أبناؤها ما يطلقون عليه الأديان التاريخية الكبرى* مثل البوذية واليهودية والمسيحية والإسلام(٧٨) .

أما النموذج الثالث أو مرحلة التطور الثالثة فهي المرحلة التي وصلت اليها المجتمعات الغربية التي نمت فيها الصناعة والعلم والتكنولوجيا بشكل كبير ، وأصبحت مجتمعات حديثة . وهنا - حسب رأى أنصار المدخل البنائي الوظيفي - تظهر القيم العلمانية، فالتقدم العلمي والتكنولوجي لن يقتصر تأثيره على علاقة الإنسان بالبيئة المادية ، أو حتى البيئة الاجتماعية والعلاقات بين الناس، ولكن سوف يمتد تأثيره - عندهم - الى الدين نفسه . وهنا تنتشر القيم العلمانية على حساب القيم الدينية . و لايوجد في هذه المجتمعات المتقدمة صناعيا نسق متفق عليها من المعتقدات أو القيم أو المبادئ ، ويتسع مجال الحرية أمام تفسير كل إنسان للدين بمضامينه المختلفة. فقد كشفت دراسة «هيربرج» Herberg أن ٩٥ ٪ من الذين يؤمنون بوجود إله في أمريكا ، يفسرون الرموز الدينية بشكل ذاتي وطرق جديدة لايعرفها آباء الكنيسة أنفسهم ، وهذا يعني أن هناك ارتباطا بين تبني القيم العلمانية وعدم ثبات ووحدة تفسير نسق المعتقدات والممارسات الدينية فهناك إتجاه في هذه المجتمعات نحو إعادة تفسير نسق المعتقدات والممارسات الدينية(٧٩) كي تناسب المتغيرات الجديدة في مجالات العلم والإقتصاد والتكنولوجيا والسياسة ... داخل المجتمعات الحديثة في هذا القرن.

ولعل هذا الأهتمام المتنامي بالواقع والحياة الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والتربوية الواقعية ، هو ما جعل العديد من الكنائس في الغرب تمارس أنشطة « دنيوية » أو علمانية وحتي الأديرة صارت تهتم بقضايا واقعية (٨٠) كالطب و العلم و الخدمة الإجتماعية و حقوق الإنسان و التفرقة العنصرية ٠٠٠ و هذه أنشطة ينظر اليها في ظل المسيحية الغربية على أنها أنشطة علمانية ٠ ومن بين الخصائص التي كشف عنها المدخل البنائي الوظيفي ، داخل

---

*يجب ملاحظة مصطلح الأديان التاريخية ، فقد يقصد به أنها وجدت خلال مرحلة تاريخية محددة ، و هذا إن انطبق على كل الأديان فهو لا ينطبق على الإسلام . وكذلك نلاحظ عدم التمييز بين الأديان السماوية و الوضعية ، فهم يضعون البوذية جنبا الى جنب مع الأديان السماوية . وهنا خلط و سوء فهم ، أو تعمد للأقلال من شأن الدين عموما .

مجتمعات النموذج أو المرحلة التطورية الثالثة ، تعدد وتنافس التنظيمات الدينية فيما بينها وبين التنظيمات السياسية و الإجتماعية العلمانية داخل نفس المجتمع من ناحية أخرى، كذلك كشفت عن وجود نسبة كبيرة من أعضاء المجتمع لا ينتمون الى أى تنظيمات دينية ففى سنة ١٩٦٤ وجد أن هناك ٢٥٨ هيئة دينية فى الولايات المتحدة الأمريكية ، تضم ٦٣و٤٪ من السكان ، وأن هناك ٣٦٪ تقريبا من السكان ليس لهم إنتماء دينى . ويشير «توماس لوكمان» T.Luckman الى أن الناس فى المجتمعات الغربية يتجهون نحو عزل الدين عن الواقع الإجتماعى** وأن هذا يصدق على من ينتمون الى تنظيمات دينية أو من لا ينتمون الى أية منظمة دينية ، ويقول آخر يصدق على المتدينين أو المنتمين دينيا ، وعلى غير المتدينين ، أو غير المنتمين • (٨١)

ويتسائل العديد من الدارسين عن مدى إمكان حلول القيم العلمانية محل القيم الدينية، وأداء نفس وظائفها ، كما يتسائلون عن مدى إنطباق التجربة العلمانية الغربية على كل حركات التنمية والتطور الصناعى فى العالم . وهناك العديد من الأجابات التى يطرحها المشتغلون بعلم الإجتماع ، ونرى أنه لا بديل للدين و القيم الدينية فى إشباع الحاجات الفردية و الإجتماعية سواء النفسية أو التي تتصل بالضبط أو التكامل أو التى تتصل بالجوانب الروحية والتفسيرية للإنسان والكون وأصل الإنسان ومصيره ، ومعايير الفضيلة والرذيلة ، وضوابط السلوك الأسرى والإقتصادى والسياسى ••• الخ . وهنا نقول أن القيم العلمانية المستمدة من بناءات عقلية أو مصلحية ، أو تنظيمية لا يمكن أن تؤدى هذه الوظائف الدينية . فالإنسان مفطور على التدين ، ولابد من أشباع هذه الحاجة الفطرية. والإنسان مؤلف من جانب روحى (نفخة من روح الله) وجانب مادى ترابى ، ولابد من أشباع حاجات كل جانب و لا يغنى أحدهما عن الأخر ، و إلا وقع الإنفصام الإنسانى •

و الظواهر المرضية التى ظهرت فى المجتمعات الغربية و التى تتصل بانفصال الدين عن

---

* يجب التنبيه هنا الى أن كل هذه التحليلات لا تنطبق على الإسلام لأنها تتناول الديانات التى تفصل بين الدنيا و الأخرة ، و تكرس كل العبادات و المعاملات و الممارسات للآخرة و لا تهتم بالدنيا . و هنا تبرز عظمة الإسلام الذى يحقق التوازن الدقيق بين الدنيا و الأخرة ، بين القوة المادية و الروحية ، بين حاجات الجسد و حاجات الروح ، بين حاجات الفرد وحاجات الجماعة ••• هذه التوازنية الدقيقة هي ما يبحث عنه الغربيون ، و يتنكبون الطريق اليها نتيجة لعدم محاولة فهم الإسلام بحيدة الباحث و نزاهته •

** مرة أخرى فأن رصد هذه الظاهرة الخطيرة التي يتحدث عنها علماء الإجتماع فى الغرب عند تراجع أثر الدين فى الحياة اليومية لدى إنسان الغرب ، يعكس فشل الأنساق الدينية هناك فى تنظيم الواقع ، كما يفسر حركة الأنهيار الأسرى و النفسى و الإجتماعى التى يعانيها الإنسان هناك . و هذا ما عالجه الاسلام بدقة بالغة و بتوازن دقيق و بأحكام شرعية تنظم واقع الإنسان الأسرى و الإقتصادى و السياسى و تشبع حاجاته المادية و الروحية ، و لهذا فليس معنى ظهور معنى ظهور هذه الظاهرة المرضية فى الغرب أنها ظاهرة حتمية فى التطور ، فهى لصيقة بالتجربة الغربية و لا تظهر فى التجربة الإسلامية الصحيحة.

الواقع الإجتماعي ، و غياب مبررات وجود الدين - بشكله و صيغه السائدة هناك - و تحول المؤسسات الدينية الى ممارسة النشاط الإجتماعي ، و ظهور التساؤلات حول ما اذا كان من الممكن اعتبار كل فعل موجه الى تحقيق أهداف اجتماعية فعلا دينيا ؟ والتساؤلات المطروحة حول دور الدين فى تعويق التقدم ، وحول مفهوم الحرية الشخصية والتى تصل الى حد حرية تفسير النصوص الدينية فى الغرب . فقد وجد أن ٩٥٪ من المتدينين المؤمنين بجود الله يفسرون الرموز الدينية تفسيرا ابتكاريا أو غير تقليدى (دراسة هير برج) هذه الظواهر المرضية فى الغرب ، هى ظواهر لصيقة بالتجربة الغربية وبتاريخ أوربا الدينى . فالتراث الأغريقى الدينى الذى يصور الصراع بين الآلهة وأنعكاسه دمارا على الإنسان ، والصراع بين الآلهة والإنسان الذى ينعكس شقاء على الإنسان ، و التجربة الدينية فى أوربا خلال العصور الوسطى ، وممارسة أبشع أنواع التسلط و القهر والأذلال والعبودية وكل الأنحرافات تحت مظلة الدين ، وظهور نظريات التفويض الألهى المباشر وغير المباشر، ومحاكم التفتيش ، وسيطرة الكنيسة ، لتكريس أستعباد الناس وأستغلالهم وإلغاء عقولهم وتفكيرهم ، وسعيهم لمصالحهم فى الحياة الدنيا... كل هذا الى جانب نوعية الديانة السائدة فى الغرب ، وهى المسيحية المحرفة التى تفصل الدين عن الدنيا أستنادا الى بعض النصوص الأنجيلية ، وعدم تدخل الدين فى الحياة الدنيا ، وإنفصال الدين بوصفه جانب روحى خالص عن الواقع الإجتماعى بوصفه جانب مادى خالص ، كل هذه الأسباب و غيرها هى التى جعلت الدين السائد فى الغرب ، عاجزاً عن الوفاء بمتطلبات التطور والتغير والتقدم، وجعلت التنظيمات الدينية تشتغل بالقضايا الإجتماعية حتى تستمر فى الوجود و جعل العديد من المؤتمرات - مثل المؤتمر الثانى للفاتيكان - يؤكد على ضرورة قيام الكنائس بأداء الأنشطة الإجتماعية حتى يكون هناك مبرر لأستمرارها ٠

و اذا كانت بعض الديانات السماوية السابقة على الإسلام و التى حرفت والديانات الوضعية ، ديانات لاهوتية تركز على الجانب العقائدى، فأن الإسلام يختلف إختلافا جوهريا، فهو دين شامل لكل جوانب الإنسان والحياة و المجتمع، يتضمن تنظيما إجتماعيا وإقتصاديا وسياسيا شاملا ، يضع مجموعة من الثوابت ويترك الباب مفتوحا للأجتهاد فيما يتصل بالمصالح المرسلة فى إطار مجموعة من المعايير الشرعية التى لاتمثل قيدا ولكن تضمن عدم الإنحراف. ولهذا فإن هذه الأنفصالية بين الدين والدنيا ، بين الدنيا والآخرة، بين ما هو هو روحى وما هو مادى ، بين الثبات و التغير ... لم تظهر إطلاقا فى تجربة المجتمعات الإسلامية. فإذا أضفنا الى هذه حقيقة أن الإسلام يدعم كل أنواع التنمية الصناعية

والزراعية والتجارية والتربوية والسياسية والأدارية والأسرية ... فى أطار ضوابط أخلاقية ، وأنه يتطلب أن يكون المجتمع الإسلامى أقوى المجتمعات ماديا – إقتصاديا وعسكريا بمقاييس العصر ، وأن الدوافع الى هذه التنمية دوافع إيمانية عقائدية ، وأن الإسلام هو الدين الوحيد الذى حفظه الله سبحانه و تعالى من التحريف و التزييف ، أدركنا أن الإسلام فى التطبيق الصحيح يقود تجربة تنموية شاملة بعيدة عن أزمات التجارب الوضعية من علمانية وأغتراب وصراعات عرقية وقومية وطبقية وفئوية وأسرية وسياسية وأنه الدين القادر على تحقيق أقصى درجات التكامل النفسى و الإجتماعى .

ويدخل تحت نظريات التطور ، بعض النظريات التى تدخل فى نفس الوقت فى باب التحديث مثل نظرية روستو ، وهى أيضا تشير الى الأتجاه نحو قيم العلمانية ، وأن المجتمعات سوف تتجاوز الأختلافات الأيديولوجية والعقائدية والدينية بعد تجاوز مرحلة الأنطلاق حتى الوصول الى مرحلة الإستهلاك الواسع . وبشكل عام فأن هذه النظريات تقف موقفا خاصا من الدين ، وتدعى العمومية والعالمية ، وهى كلها أمور ثبت زيفها وخطرها فى التطبيق. وبشكل عام فإن ربط التنمية و التطور الإقتصادى بالعلمانية ، فكرة غريبة تعكس واقع المجتمعات الغربية ولاتمثل حتمية تطورية ، الى جانب أنها تعكس الجهل بحقيقة الإسلام الذى يجعل من التنمية الشمولية عبادة لأنها السبيل لإيجاد الإنسان القوى والمجتمع القوى، القادر على تحقيق الأدوار المنوطة بكل منهما كما أرادها الخالق سبحانه -- وقد أشار بعض الباحثين فى الغرب الى خصوصية الإسلام ، وإن كانت محاولاتهم لم تحقق الفهم الشمولى الصحيح أو الموضوعى للإسلام .

مثال هذا ما ذهب اليه « جلنر H.Gellner » [٨٦] عندما عقد مقارنة سوسيولوجية بين الإسلام و الأديان الأخرى ، مؤكدا أن الإسلام أكثر شمولا من جوانب كثيرة ، ذكر منها العالمية حيث لا يحصر نفسه فى حدود القبيلة محددة ، و شمولية النظم التى يعالجها ، فهو يتضمن تنظيما لكل جوانب الحياة الإجتماعية -- و الواقع أن العديد من مفكرى الغرب لم يبرزوا خصائص الإسلام الإجتماعية ، بشكل موضوعى ، وكانوا فى العديد من الحالات متجنين على هذا الدين ، جهلا أو حقدا أو تعصبا لدياناتهم أو واقعهم ،

رابعا: نظرية نهاية التاريخ

طرح العديد من الباحثين مفاهيم الثورة الأدارية Managarial Revolution والثورة الصناعية الثانية ، ومجتمع ما بعد الصناعة Post industrial society ومفاهيم المجتمع العلمى

والمجتمع التكنولوجي ... وقد أستهدفت هذه الدراسات في النهاية - وفي رأى أنصار الأتجاه النقدى في علم الإجتماع مثل «ريتلين» و«جولدز» و «نسبت» و «بوتومور» وغيرهم - تحليل المجتمع الغربى والدفاع عن النموذج الغربى أو نموذج الحضارة الغربية المتمثلة فى الإقتصاد الحر ، والتعددية الحزبية ، والحريات الإجتماعية شبه المطلقة على مستوى السلوك والعلاقات ، والأساليب الغربية في التربية والتعليم والنظم والبناء الإجتماعى للمجتمع الغربى فى أستراتيجياته العامة وأهدافه النهائية - بغض النظر عن الأختلافات التفصيلية في التطبيق من مجتمع غربى لآخر . وقد وصل الأمر بأصحاب نظرية التحديث Modernizalion theory الى التوحيد Indentification بين التنمية Development في كل قطاعاتها و بين الصياغة الغربية للمجتمعات Westernization وهذا يعنى فى النهاية رفض كل نماذج للتحولات الأنمائية التي تختلف عن النموذج الغربى . وقد رحب أنصار هذه الأفكار بالتحولات فى الإتحاد السوفيتى و سقوط النموذج الماركسى ، و يؤكدون أن البديل هو النموذج الغربى . ويرى بعض النقاد أن المفاهيم و التصورات التي سبق أن أشرنا اليها قد أستهدفت - ضمن ما أستهدفت - تحقيق أهداف أيديولوجية تتمثل فى رفض و نقد الأيديولوجيات الأخرى و فى مقدمتها الماركسية .

وقد قدم « فرانسيس فوكوياما » الأمريكي الجنسية الياباني الأصل دراسة سنة ١٩٩٢ بعنوان « نهاية التاريخ و الإنسان الأخير » كرر فيه نظريته حول تصنيف الدول الى دول مازال داخل مستنقع التاريخ و دول وصلت الى نهايته [٨٣] وكان «فوكوياما» قد قدم سنة ١٩٨٩ نظرية حول «نهاية التاريخ» [٨٤] و يؤكد فيها أن «ماركس» بعد ما حدث من تغيرات كبرى فى الأتحاد السوفيتى - بعد حركة إعادة البناء « البروسترويكا » وإثارة قضية التفكير بصوت مرتفع وإباحة حرية الرأى هناك « الجلسنوست » ، أن « ماركس » قد مات وأنتهى تماما ، ليس كإنسان وجسد ، ولكن كمفكر وكنظرية وكأيديولوجية وكفلسفة إجتماعية. وينطلق « فوكوياما » فى نظريته من نفس المنطلق الذى أستند اليه « ماركس » وهو النظرية الهيجلية ، فهو يرى أن التاريخ يمثل عمليات صيرورة اجتماعية أو هو على حد قول « هيجل » عملية إنسانية إرتقائية مستمرة . ومع أنطلاق « فوكوياما » من هذه المسلمة الهيجلية يعود فيقول أن هذه الصيرورة ، وهذا الأرتقاء لابد له من سقف أو نهاية تقف عنده الحركة التاريخية و الصيرورة الإجتماعية . وهذا السقف أو القمة أو النموذج المجتمعى النهائى الذى ينتهى عنده التاريخ هو المجتمع الغربى بشكل عام والأمريكى بشكل خاص . وهكذا يكون المجتمع الأمريكى الذى يجسد الحرية الإقتصادية ، والليبرالية السياسية،

والحريات الإجتماعية ، وحقوق الإنسان ، و التعددية وحرية الفكر ٠٠٠ الخ – فى نظر «فوكوياما » هو المجتمع الرمز ، أو نهاية التاريخ ، وهكذا تكون قيم المجتمع الأمريكى هى القيم النهائية التى تحقق خلاص العالم ٠

هذه النظرية تعبر عن أقصى درجات النرجسية الإجتماعية فى الفكر الغربى ولا تعبر عن موضوعية علمية ، وتبرز هذه الأفكار التى تستند اليها النظرية فى أشكال عديدة – قديمة وحديثة ، فقد برزت عند أنصار نظريات التحديث Modernization في الإقتصاد والإجتماع، ولعل أهم من يمثلها فى الإقتصاد «والت ويتمان روستو W.W.Roslow صاحب الدراسة الشهيرة بعنوان «مواحل النمو : بيان غير شيوعى»[٨٥] ويمثلها فى الإجتماع «أيزنشتارت» فى دراسة له بعنوان «التحديث بين الرفض والتغير » [٨٦] ويسير فى هذا فى الأتجاه الكثير من الدارسين مع أختلاف فى الدرجات ، منهم «ولبرت مور» W.Moore فى دراسة له حول التغير الإجتماعى ، ومنهم « جورج فوستر » G.Foster فى دراسته حول تحليل «أثر التغيرات التكنولوجية على الثقافات التقليدية » ، ومنهم « نيل سملسر » N.Smelser الذى يتصور عملية التحديث على أنها سلسة متتالية من التخلص من خصائص المجتمعات التقليدية من أجل التحول من المجتمع التقليدى إلي المجتمع الصناعى الغربى، ومنه الى مجتمع الى ما بعد الصناعة [٨٧] و تتفق نظرية « فوكوياما » فى أهدافها العامة التى تجمد حركة النمو والتحديث والتطور عند حدود المجتمع الغربى ، مع نظريات التنمية والتحديث التى برزت على ساحة الفكر الإجتماعى عقب الحرب العالمية الثانية ، والتى جاءت كنقيض للنظرية التشاؤمية التى أنتقدت بشدة ما ترتب على الثورة الصناعية فى الغرب من آثار إجتماعية وأخلاقية مدمرة [٨٨]. فقد أبرزت نظريات التحديث التى بدأت فى الخمسينات من هذا القرن عند النظر الى التغيرات الإقتصادية و الإجتماعية والسياسية فى الغرب ، على أنها النموذج المثالى المؤدى الى التقدم و الأنجاز و التنمية ، وبأنها النموذج الذى يجب أن تحتذيه الدول النامية . وتتفق هذه النظريات مع نظرية نهاية التاريخ فى عدة أمور منها القول بالمرحليات التاريخية ، وتجميد حركة التطور عند حد المجتمع الغربى كنموذج مثالى قطبى يقابل النماذج السابقة ، والأنبثاق من مصدرين أساسيين فى الفكر الغربى الأول يركز على البعد الثقافى والنفسى (ماكليلاند ، وهيجن ، وشومبيتر) والثاني يركز على الابعاد البنائية الوظيفية للمجتمع (دوركيم ، وبواس ، وميرتون..)

وتتفق نظرية نهاية التاريخ مع نظريات التحديث في أنها غير تاريخية بمعنى أنها فى الوقت الذى نأخذ فيه التطور التاريخى فى الأعتبار ، الا أنها تتجاهل التاريخ المعاصر

للظروف المصاحبة لنمو الدول- في الغرب و في العالم الثالث ، و الأختلاف واضح في هذه الظروف، كما تتجاهل إحتمالات التغير المستقبلي و تحاول تجميد حركة التاريخ عند النموذج الغربي المعاصر ، مع تمجيد هذا النموذج الى درجة كبيرة . ويضاف الى هذا أن النظريتين تشتركان في البعد عن العلمية وفي الإنحياز الأيديولوجي ومحاولة تحقيق أهداف سياسية . ومن هذه الأهداف العمل على نشر الديموقراطيات الغربية ، والنماذج البيروقراطية والإدارية السائدة هناك ، ونشر نماذج التعليم والتربية والثقافة العلمانية للغرب داخل الدول النامية ودول الكتلة الشرقية وجعل هذه الدول تأخذ بالنماذج الإقتصادية والتنافسية الحزبية والمشاركة السياسية والإجتماعية بمفهومها الغربي ... وهذا وفق مرحليات تاريخية تقف عند سقف النموذج الغربي الليبرالي . وتنبثق نظرية نهاية التاريخ أو نظريات التحديث من أطر الثنائيات Dichotomy Framework ومن مفهوم النماذج المثالية Ideal Types طالما أن النمو أو التطور التاريخي يبدأ من نموذج المجتمع التقليدي أو التقليدية Traditionalism عبر مراحل مختلف عليها بين الباحثين ، وصولا الى نهاية التطور أو نهاية التاريخ و هي نموذج المجتمع الغربي أو أقصى النمو Modernism (٨٩) ولاشك أن هذه النظريات تبسيط مخل لحقائق الإنسان و المجتمعات والتاريخ ، وتتجاهل حقائق الإسلام الخالد الذي يستند الى بناء معرفي تتكامل فيه المعرفة الصادرة عن الوحي مع المعارف الصادرة عن العقل و الحس و القلب في منظومة فريدة تتسم بالصدق والثبات، وتطرح نموذجا للتغير والتنمية يحقق الشمول والتكامل والتوازن وأقصى درجات النمو المادي والروحي(٩٠) الروحي بالمقياس الإسلامي الثابت ، والمادي بمقياس العصر ويتغير مع تغيرات العصر ، وهذا ما يجعل النموذج الإسلامي لا يجمد حركة التاريخ .

نعود لنظرية « نهاية التاريخ » « لفوكوياما » F.Fukuyama حيث يهتم في بداية بحثه بتوجيه النقد الى الأراء التي تشير إلي إنتهاء الحرب الباردة بين المعسكر الرأسمالي والمعسكر الشيوعي ، على أعتبار أنها تمثل سطحية في التفكير يخلو من العمق النظري ، فهي لا تميز بين ما هو جوهري و ما هو عارض من الأحداث و الوقائع التاريخية . وهو يقر بحدوث تغيرات عميقة تنبيء بتحولات تاريخية جوهرية مستقبلا ، فقد حدث في القرن العشرين صراعات أيديولوجية أهمها صراع الليبرالية ضد مختلف أشكال الحكم المطلق كالنازية والماركسية ، وكانت هناك حروب عالمية و تهديدات بحروب جديدة ، وكان النصر لليبرالية إقتصادياً و سياسيا . وهو يشيد بالنموذج الغربي الليبرالي ويؤكد أنه أنتصر أنتصارا مطلقا لأنه نجح في مواجهته مع النماذج الأخرى . وما هو أهم فأنه لا يوجد بديل معقول ومقبول

يمكن أن يحل محل النموذج الغربى فى الإقتصاد و السياسة و الإجتماع . وهذا يؤكد أن المرحلة القادمة ليست مجرد أنهاء العنف الأيديولوجى و الحرب الباردة ولكنها تمثل المحطة النهائية للتطور الأيديولوجى ، و نهاية التاريخ حيث توقع تبنى المجتمعات المختلفة لليبرالية فى الإقتصاد والسياسة فى شكلها الغربى . وهو يرى أنه سوف تمر فترة حتى تنتقل قناعة المجتمعات المختلفة بهذا النموذج الغربى من مرحلة الفكر و الوعى الى مرحلة التطبيق والممارسة (٩١).

وينطلق « فوكوياما » من نظرية «هيجل» التى تؤكد أن التاريخ عملية إنسانية إرتقائية مستمرة ، وأن التقدم هو فى جوهرة تقدم الوعى عبر مراحل متتابعة ، و تقابلها مراحل من النمو فى التنظيم الإجتماعى ، أعتبارا من المجتمعات القبلية مرورا بالمجتمعات القائمة على الرق ثم على الدين وحتى أرقى أنواع المجتمعات حيث تسود الديمقراطية وحقوق الإنسان التى تحميها بناءات ونصوص قانونية ملزمة . وتلعب الأفكار و الوعى الإنسانى دورا هاما فى حركة التاريخ و يلعب التناقض بين الأفكار دورا هاما فى التطور الفكرى والمادى و الإجتماعى والتنظيمى ويؤدى اليه . وهكذا يمكن تصور وقائع التاريخ وتطوراته على أنها تاريخ الصراع الفكرى أو بين مضامين مختلفة للوعى أو صراعات بين أيديولوجيات .

وهذه الفكرة سبق أن ذهب اليها العديد من رواد الدراسات السوسيولوجية فى الغرب مثل « كونت » « ودوركيم » و « ماكس فيبر » فقد أكد « كونت» Conte فى الفلسفة الوضعية أن النسق الإجتماعى هو فى جوهره نسق الأفكار أو تطبيق له ، وأن الصراع الإجتماعى لا يرجع الى عوامل إقتصادية أو طبقية أو صراع مصالح ... وإنما الى صراع فكرى وقيمى وسيادة نماذج فكرية قديمة(٩٢) . وبالمثل فقد قدم «دوركيم » تصورا لبناء المجتمع وتغيره لا يستند الى مفاهيم الطبقة والإقتصاد وعلاقات الأنتاج والصراع الإجتماعى، والقيمى ، وقد حاول « دوركيم » أن يوفق بين النسقين النظريين المتصارعين فى عصره وهما – الماركسية و الوضعية ، من خلال الرجوع الى السلف المشترك لهما وهو « سان سيمون » و كان « كوميتا غير مستقر » Uneasy Comtean على حد تعبير « الفين جولدز » A.Gouldner (٩٣)وعلى الرغم من أختلافه الكبير مع « ماركس» إلا أنه قبل مقولته بأن الوجود الإجتماعى هو الذى يحدد الوعى الإجتماعى ، و ذلك فى دراسته حول الأشكال الأولى فى الحياة الدينية (٩٤).

وهناك وجه شبه بين قول هيجل أن القوة المحركة للمجتمع و التاريخ هى الأيديولوجيات و الصراع الأيديولوجى (وتتضمن الأيديولوجيات مختلف أشكال الوعى

والعقائد الدينية والعادات والأخلاق) ، ويبين تركيز العديد من رواد علم الإجتماع في الغرب على النسق الإجتماعي بوصفه في جوهره نسق أخلاقي .

ويؤكد « فوكوياما » أن العالم الغربي شهد موجات من العنف الأيديولوجي في القرن العشرين خرجت منها الليبرالية منتصرة ، و سوف يتحقق الأنتشار العالمي لهذا النموذج بالتدريج ، وهنا ستنتهي كل أشكال الصراع العالمي . ولكن هذا لن يتحقق فورا لأن القناعة بالنموذج الليبرالي وإن كانت قد تحققت عالميا على مستوى الوعي و الفكر ، فأنها لم تجد بعد مجالا في التطبيقات المادية الممارسة . ومع تزايد الوعي و التطور و سوف يسود النموذج الليبرالي على المستوى الفكري و المادي التطبيقي معا .

وهو يستند في هذا القول على فلسفة هيجل الذي يؤكد أن « كل سلوك بشري يستند بالضرورة على حالة سابقة من الوعي الذي قد يأخذ شكل عقيدة دينية أو عادات ثقافية و أخلاقية » وإذا كانت هذه العقائد أو الجوانب الثقافية و الأخلاقية (الوعي) تبدو غير مؤثرة خلال فترة زمنية ما ، فأن تأثيرها سوف يتضح مع مرور الزمن بحيث تصبح قادرة على تشكيل الواقع المادي . فالوعي لاينبثق من الواقع المادي – كما يذهب ماركس – وليس نتيجة له ، ولكنه معطى أول وهو العامل الفاعل الأيجابي المحرك لهذا الواقع المادي والمشكل له . وليست أحداث التاريخ سوى جدل و صراع بين الأفكار ومختلف أشكال ومضامين الوعي أو صراع بين أيديولوجيات [٩٥].

و يستعين « فوكوياما » في التدليل على هذا الرأي الهيجلي و الذي يستدل به على حتمية سيادة النموذج الليبرالي في العالم ليس فقط على مستوى الفكر و الوعي و لكن أيضا على مستوى التطبيق ، يستعين بنظرية « ماكس فيبر » M.Weber في بناء المجتمع و تغيره . ويتبنى « فيبر » نظرية تؤكد أن الدين و الموجهات القيمية تشكل البناء الأساسي لأي مجتمع ، وأن النظم الإقتصادية و السياسية ليست إلا أنعكاسا للنظام الديني و القيمي والثقافي – وذلك على النقيض تماما من النظرية الماركسية في بناء المجتمع . و هذا يعني أن فيبر يرى أن التغير في الثقافة المعنوية هو الذي يقود التغير في الجانب المادي للثقافة – وهذا يتفق مع نظرية « بتريم سوركين » P.Sorokin[٩٦] ويتعارض مع نظرية الفجوة الثقافية Cultural lag « لوليم أجبرن » W.Ogburn و «نمكوف » Nimcof[٩٧] ويطرح فيبر في دراسته بعنوان «أخلاق المحتجين وروح النظام الرأسمالي»[٩٨] ، أن ظهور أخلاق المحتجين أو المذهب البروتستانتي خاصة في صيغته عند كالفن هو الذي أدى الى ظهور النظام الرأسمالي من خلال التركيز على قيمة العمل و الجهد البشري و جمع المال والإثراء وعدم

تعارض هذا مع التوجهات الدينية .، والمذهب البروتستانتى يركز على قيمة الثروة والعمل والمخاطرة ، بعكس المذاهب الأخرى التى تركز على قيم الفقر والأمان [٩٩]ويركز ـ فوكوياما – من خلال الأستشهاد بأراء « فيبر » على أهمية العوامل الثقافية فى إحداث التحولات المادية فليست التغيرات المادية هى التى تقود الى التغيرات فى الجوانب المعنوية (أجبرن ، وماركس) ولكن التغير في الجوانب المعنوية – الدين والثقافة والأيديولوجيات والتوجهات القيمية .. – هى التى تقود الى التغير فى الجوانب المادية (فيبر وسوركين) فالبناء الثقافى هو البناء الأساسى فى التقدم و التخلف ٠

وتتضح النرجسية و التوجه الأيديولوجى بجلاء من طرح « فوكوياما » تساؤلا حول مدى وجود تحديات من قبل نماذج بديلة للنظام الليبرالى ، أو من قبل حركات إجتماعية و سياسية قادرة على الدخول فى مجرى التاريخ ، بحيث تشكل نماذج تقف أمام النظام الليبرالى . وهو يجيب بأن هذا النظام الأخير قضى على كل النماذج الهزيلة التى طرحت أمامه كالنازية و الفاشية و الماركسية ، وإذا كان النموذج الفاشى تم القضاء عليه من خلال الرفض الأخلاقى و التدمير العسكرى ، فأن النموذج الماركسى الشيوعى تم القضاء عليه من خلال الفشل أو السقوط الواضح فى مجال الإقتصاد ، و من خلال النجاح الباهر لإقتصاديات السوق . و يرى « فوكوياما » أن هناك بعض التناقضات القائمة داخل المجتمع الليبرالى ، تمثل تحديا أمامه ، و يوجزها فى نوعين من التحديات: [١٠٠]

الأول : يأتى التحدى الأول فى نظرة من جانب الدين ، أو من جانب أنصار الصحوة الأصولية سواء عند اليهود أو النصارى أو المسلمين .

وتشير الدراسة الى أن هذه الصحوة تعكس ظاهرة الفراغ الروحى أو الخواء القيمى ، وتعكس السخط العام لإفتقاد الجوانب التى تتصل بإشباع الجوانب الروحية عند الإنسان ، فى الوقت الذى يتزايد الأنتاج المادى و يزداد الأستهلاك توسعا . و يرى « فوكوياما » ان هذا الفراغ الروحى يمثل نقطة ضعف أو جانبا من جوانب العجز فى الأيديولوجية الليبرالية ، وهو يؤكد التناقض الذى و قع فيه الغرب [١٠١]، فقد عانت المجتمعات الغربية من شدة وطأة الدين وتسلطه وممارسة الظلم و الأستبداد بأسم الدين (يقصد المسيحية خلال القرون الوسطى فى مرحلة ما قبل ظهور الليبرالية أو التحررية الغربية) . و قد كانت الليبرالية هى المخلص من هذا التسلط ، و تعانى المجتمعات الغربية الآن من ظاهرة الفراغ الروحى ، و يتضح ذلك فى الحركات الدينية .

و يتضح التوجه الأيديولوجي والحقد على الإسلام والخوف منه من إشارة «فوكوياما» الى الإسلام بوصفه الدين الوحيد الذى يقدم نموذجا سياسيا (١٠٢)يمكن أن يحل محل النموذج الليبرالى ، ويرى أن الإسلام ليس له جاذبية عند غير المسلمين ، ومن هنا فأنه لن يتحول الى حركة عالمية أو بديلة للنموذج الليبرالى . وسوف نفند هذا الرأى علميا وموضوعيا فى فصل تال ٠

الثانى : و يأتى التحدى الثانى من التوجهات القومية ، و هى فى نظره ليست إلا نوعا من الأرتباط الثقافى بالماضى أو التطلع للتخلص من سيطرة جماعات أخرى . وهو يرى أن دور هذه التوجهات محدود لأنها لا تمثل برنامجا شموليا يحكم المجتمع و يوجهه إجتماعيا و إقتصاديا و سياسيا ٠ و يرى « فوكوياما » أن هناك توجها عالميا نحو الوصول الى « الموقف المتجانس عالميا » و الذى تنبأ به « هيجل » والذى رأى أنه سوف يسود فى نهاية التاريخ والذى يقوم على أساس سيادة النظام الليبرالى و الديموقراطى . وعلى الرغم من وجود قسمين من الدول – الدول التى مازال فى صيرورة تاريخية (وهى الدول المتخلفة والنامية) والدول التى وصلت الى نهاية التاريخ (دول الغرب خاصة أمريكا) بالتالى وجود صراعات بينهما ، وعلى الرغم من بروز بعض الصراعات القومية و بعض ما يطلق عليه نوبات العنف الذى يتصل بتوجهات قومية أو سلالية – و يضرب مثلا على ذلك «بالفسطينيين ، والأكراد، والسيخ والتاميل والأيرلنديين والأرمن والأذربيجان(١٠٣). غير أن هذه الصراعات لن تكون –فى نظره– صراعات ذات بال لأنها ليست صراعات بين دول كبرى ، فالمسيرة العامة نحو سيادة « الحالة المتجانسة عالميا » التى تستند الى سيادة النموذج الليبرالى وهي سائرة فى طريقها و يزداد العالم أقترابا منها يوما بعد يوم ٠

خاتمـة الفصل

حاولنا فى هذا الفصل الكشف عن رؤية بعض النظريات الكبرى المطروحة فى علم الإجتماع بشأن العلاقة بين الدين و التنمية - وقد أخترنا أربعة نماذج من النظريات وهى:

ا - نظرية الفعل الإجتماعى   ب - نظريات التحديث

ج - نظريات المراحل التاريخية   د - نظرية نهاية التاريخ

وقد عرضنا لهذه النظريات عرضا تحليليا نقديا وأتضحت عدة أمور نوجزها فيما يلى :

أولا: أن هذه النظريات تشترك فى وضع سقف أو نموذج مثالى نهائى تصل إليه المجتمعات بعد مختلف المراحل الأنمائية التى تمر بها •

ثانياً: أن هذا النموذج هو النموذج الغربى بشكله الأوربى و الأمريكى •

ثالثا: أن هناك ثنائية بين الدين و العلم أو بين التقليد والتحديث فالدين يقترن بالتخلف والبدائية والعجز عن الفهم و التفسير ، والتنمية تقترن بزيادة العلم والفهم والتفسير ، الأمر الذى يؤدى الى أغتراب الدين عن الحياة الإجتماعية و تراجعه ليصبح علاقة شخصية بين الإنسان وربه ، أو يصبح خيارا شخصيا ليس له فاعلية فى الحياة الإجتماعية ، لدرجة أن المؤسسات الدينية عليها أن تشتغل ببعض الأنشطة الإجتماعية العلمانية من أجل البقاء.

رابعا: أن فهم هذه النظريات للدين فهم قاصر يعكس واقع التجربة الدينية المريرة فى أوربا سواء فى العالم القديم (الأغريق) أو خلال العصور الوسطى المسيحية فى أوربا .

خامسا: أن موقف هذه النظريات من الإسلام موقف الحاقد الحذر . فهم يدركون أن لديه القدرة على إقامة بناء إجتماعى قوى وصنع حضارة تهدد البناء الإجتماعى والحضارة الغربية ، وقد أقام بالفعل حضارة شامخة ، ويخشون فى نفس الوقت من أن يعطى الفرصة لتحقيق ذلك ، لأنه يهدد النموذج الغربى فى الحياة بشكل عام بكل قطاعاتها الإقتصادية والسياسية والإجتماعية . ولهذا يحاولون أبراز الإسلام بشكل ممسوخ مشوه . وقد يرجع ذلك الى عدم فهم الإسلام الصحيح، وقد يرجع وهذا هو الأرجح الى محاولة متعمدة لتشويه

الصورة الصحيحة للإسلام لصرف الناس عن حقيقته وأمكاناته فى إقامة حضارة شامخة ، وعلى مواجهة مشكلات البشرية من خلال المنهج الإلهى . ولاشك أن نزعة العداء الكنسى أو اليهودى ضد الإسلام ، العداء التاريخى والمعاصر - تبرز عند تناول علماء الغرب للإسلام ، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر ٠

سادسا : حاولنا تحليل النظريات التى عرضنا لها و مناقشتها بشكل موجز فى ضوء حقائق الإسلام مرجئين التفصيل لفصل قادم ٠

سابعا : أن التيارات الكبرى فى علم الاجتماع الغربى ، سواء الاتجاه الليبرالى أو الماركسى الأشتراكى ، تنبثق بشكل أو بآخر من الفكر الهيجلى ، سواء من حيث مرحلية التاريخ ، أو تضخيم أهمية النموذج الليبرالى وضع نهاية للتاريخ تتجه إليها الصيرورة التاريخية •

ثامنا : أن النظريات المعاصرة - مثل نظرية روستو، وبارسونز و فير بانك و فوكوياما .. وغيرهم ليست إلا صيغ جديدة من النظريات الثنائية التى ظهرت فى القرن الماضى .

مصادر الفصل الأول

١- إرجع الى رسالة ماجستير غير منشورة للمؤلف بعنوان « النظرية الأجتماعية عند هيجل ودورها فى تطور علم الأجتماع الغربى -كلية الأداب - جامعة الأسكندرية سنة ١٩٦٨

2- R . Bendix : Max Webber: an intellectual portrait: New york: doubleday 1960 p.265. see also: Alex Inkeles: what is sociology: an introduction to discipine and profession: Printice Hall new jersy 1964 pp.8-12

3- Robert Lauer: Perspectives on social change: Allin and Bacon: INC- Boston-London 1977 pp.333-334

4- Ibid. p. 333

5- E.B.F.Midgley: The ideology of Max Webber: a Thomast critique: Gower Publishing house- croft road Hampshire 1983 p. 122

6- Ibid. p. 123

٧- رشدى فكار : فى الأجتماع العربى والأسلامى: نحو نظرية حوارية إسلامية دار النشر جتنييز- باريس سنة ١٩٩٠ ص٧٥

8- E. B. F. Midgley:op. cit.p. 122

9- Ibid. p . 123

10- Ibid p. 123

11- Ibid p. 123-124

12- Ibid.

١٣- رشدى فكار- مصدر سابق ص٧٥

١٤- فروند: علم الأجتماع عند ماكس فيبر- ترجمة تيسير شيخ الأرض منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى- دمشق سنة١٩٧٦ ص ١٩١

١٥- ابراهيم الحيدرى: جدلية الحوار حول أطروحة ماكس فيبر «الأخلاق البروتستانتية وروح النظام الرأسمالى- مجلة العلوم الأجتماعية- جامعة الكويت المجلد ١٨ العدد الأول ربيع ١٩٩٠ ص١٦٩- نقلا عن «الشوداك» النمو الأجتماعى، خمسة منطلقات مع نتائج التحليل- ترجمة عبد الحميد الحسن- منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى- دمشق سنة ١٩٧٠

١٦- المصدر السابق ص ١٦٩

١٧- المصدر السابق ١٦٦

١٨- المصدر السابق ١٦٦

١٩- المصدر السابق ١٦٧

٢٠- المصدر السابق

٢١- ميز فيبر بين نوعين من الأنبياء، الأول ما أطلق عليه «النبى الأخلاقى» Ethical Prophet، والنبى المثالى excemplary prophet. وقد علقت فى هامش الصفحة على هذا التقسيم. إرجع الى

Webber:The Sociology of religion: Trans by.E Fischoff- London- Melhuen 1965 pp. 55-56 J. and : J.M. Yinger: Sociology looks at religion- N.Y- The Macmillan co. 1963 PP. 40-80 مذكورين فى محمد بيومى: علم الأجتماع الدينى- دار المعرفة الجامعية- الأسكندرية الطبعة الثانية سنة ١٩٨٥ ص٤٥٨-٤٦٠

٢٢-محمد بيومى- مصدر سابق

23- R. B.Bendix- op. cit. pp. 265

٢٤- أبراهيم الحيدرى- مصدر سابق ص ١٦٨

25-R. N. Bellah: Tukugawa Religion: The values of Pre-industrial Japan.

Glencoe- free press 1957.

26- Milton Singer: When Great Tradition Modernizes New york: Parger

Publishing Co 1962 P.275

٢٧- الحيدرى: مصدر سابق

٢٨- نبيل السمالوطى: علم أجتماع التنمية: دراسة فى أجتماعيات العالم الثالث- الطبعة الثالثة- سنة ١٩٨١ص٣٤-٣٦

29- Don Martindail:The Nature and types of sociological theory: Boston-Houghten- Milfin 1960 P. 14

30- T.Parsons: Theories of society: Glencoe- The Free Press 1961 VI - P.71

31- M.Kesselman: Order or Movement: The Literature Of Political Development as Ideology: World Politics 1973 XXVI PP. 139-154

32- I Gendzier: Managing Political Change: Scientists and The third World: Boulder Co.: Westview Press 1985

مذكورة في عثمان الرواف:مدرستا التنمية والتبعية بين الطرح النظرى والواقع التطبيقى- مجلة العلوم الأجتماعية- جامعة الكويت- المجلد(١٧)-اعدد(٢) صيف سنة ١٩٨٩ ص٥٩

٣٣-المصدر السابق ص٦٠

٣٤- المصدر السابق

٣٥- نبيل السمالوطى: قضايا التنمية والتحديث فى علم الأجتماع المعاصر- الطبعة الثانية- دار المطبوعات الجديدة-الإسكندرية سنة ١٩٩٠ ص٩٤-٥٩

٣٦- المصدر السابق

37- Eisenstadt: Breakdowns in Modernization : in Economic Development and culturl Change VOL- Xii No.5- July 1964 PP. 315-367

38- R.Lauer: Op. cit. P. 322

وللمزيد من المعلومات حول العلاقة بين التقليد والحداثة إرجع الى كتاب المؤلف بعنوان قضايا التنمية والتحديث فى علم الأجتماع المعاصر- سبق ذكره ص٩٦-١٠٩

39-Emilio Wellems: Peasantry and City: Cultural Resistence and change: A

European case: American Anthropologist 72 1970 PP. 528- 544

40- S. C.Whitaker: A Disrithmic Process of Political Change: World Political change 29- 1967PP. 190- 217 وللمزيد من التفاصيل ارجع الى دراسة lawer ص٣٢٣ وما بعدها

41- Liod Fallers: Iniquality:social Stratification Reconcidered: Chicago University Press 1973 PP. 89- 148

42- M Singer: Op. Cit. P. 275 –

٤٣- ارجع الى عثمان الرواف: مصدر سابق ص ٧٨ والى A. Banauazizi: Social Psychological Approaches to political Development- : in M. Weiner and S. Huntington (eds): Understanding Political Development: Boston- Little Brown 1987 PP. 281- 316

44- O. Laarson and E.Rogers: Rural Society in Transition: Our changing Rural Society. IOWA University Press 1962 PP. 41-42

45- Jahn Hair. Conservatism- Radicalism and Rural Urban Continuum: In P. Hatt and A. Reiss(eds) Cities and societies: The Free press- N.Y 1975- P.992

46- R. lauer: Op. Cit. P. 306- See Also. Peter Berger, Brigitte Berger and Hansfried Kellner: The Homeless Mind: Modernizaion and Conciuosness:- New york. Vintage Books 1973

47- Ibid. P. 333

48- Ibid .

49- Ibid

50- Thomas O' Dea: The Sociolgy of Religion: Englewood Cliffs: Prentice Hall 1966 P. 81

51- Harvey Cox: The Secular City: New york: Macmillan 1965 P. 20

52- R. Lauer: Op. Cit. P. 20

53- H. cox Op. Cit. P. 20

54- R. Lauer. Op. cit. P. 333

55- Norman S. Buchanan and Howard Ellis: Approaches To Economic Development- New york: Twentieth Century Fund 1955 P. 78

56- Lauer: Op. Cit. PP. 333- 334

57- Ibid

58- Ibid

59- Ibid

60- Clifford Geertz: Peddlers and Princes: Chicago Univ- Press 1963 P. 127 - in Lauer- Op. Cit. P. 334

61- R. Lauer: Op. Cit. P. 334

62- Harold B. Barclay: Process in Arab Sudan: Human Organization 24. 1965 P. 46

63- M. Singer: Op. Cit. PP. 149- 190

64- R. Lauer: Op. Cit. P. 334

65- C. Geertz Op. Cit. PP. 127- 129

٦٦ – ابراهيم الحيدري : مصدر سابق ص ١٦٨

٦٧-ارجع الي كتب الباحث علم إجتماع التنمية سنة ١٩٨١ ، التنمية والتحديث الحضاري : الجبلاوي . جزءان والأيديولوجيا وأزمة علم الأجتماع المعاصر . الدار القومية لطباعة والنشر ١٩٦٧ ، وقضايا التنمية والتحديث في علم الإجتماع المعاصر : مصدر سابق .

٦٨ – محمد أحمد بيومى : مصدر سابق ص١٩ .

69- AComte: Positive Philosophy: Translated by H. Hartineau 1985

٧٠- محمد بيومى: مصدر سابق ص ٩٠ – ويمكن الرجوع الى

R. A. Nisbet: The Sociological Tradition: London- Heinman 1967 P. 228

٧١-رشدي فكار مصدر سابق - الكتاب الاول ص ٧٤.

٧٢- محمد بيومى: مصدرسابق ص ١٠٦- ١٠٧ ويمكن الرجوع الى

B. R. Scharf: The Sociological Study of Religion-New york: Harper Torch Books 1970 P. 24

٧٣- المصدر السابق ص ١٠٧

٧٤- نبيل السمالوطى: الدين والبناء الأجتماعى- دار الشروق فى جدة سنة ١٤٠٥ الجزء الثانى

٧٥- محمد بيومى: مصدر سابق ص ١٠٩

76- Elesabeth K. Notingham: Religion and sociological view: New york: Randome House 1971 PP. 30- 70

وارجع الى دراسة بيومى السابق الإشارة اليها ص ٣١٩- ٣٤٩

٧٧- المصدر السابق ص ٣٣١

78- E. K. Nottingham: Op. Cit

٧٩- محمد بيومى: ص ٣٣٦

٨٠- المصدر السابق ص ٣٣٩

٨١- نفس المصدر ص ٣٣٩

82- E. Gellner: A Pendulum Swing Theory of Islam: in R. Robertson (ed): Sociology of Religion: Selected Reading: Penguim 1969 P. 127

83- Francis Fukygama: The end oF History and the Last Man 1992

تم عرض لها بالعدد الأسبوعى للشرق الأوسط ٦ مايو سنة ١٩٩٢.

84- F. Fukuyana: The End of History .N.Y Summer 1989 PP. 3- 18

85- W. W. Rostow: Stages of Economic Growth: Cambridge University Press 1960 P. 37

86- Eisenstadt: Modernization: Protest and change: Prentice Hall 1969

٨٧- يمكن الرجوع الى كتب التنمية والتحديث للمؤلف، سبق ذكرها

88- S. Huntington: The Change To Change : Modernization , devlopment , and Politics: In N. W.Provizer (ed): Analyzing The Third World: Essays from Comparative Politics: Cambridge M A: Schenknan Publishing Co.: 1978 PP. 37-38

٨٩- للمزيد من المناقشة لنظريات التنمية والتحديث، والتبعية وأحادية أو تعددية المسارات- إرجع الى كتابى. قضايا التنمية والتحديث فى علم الأجتماع المعاصر وقد ذكره، وارجع الى بحث عثمان الرواف: سبق ذكره، والى دراسة

R. Lauer: Op. Cit- A. Webster: Introduction To The sociology of Development. London: Mac Millan 1984 and A. F. Carter: from Rostow To Gunder Frank: Conflicting Paradigms in the analysis of underdevelopment: World Development IV 1976

٩٠- للوقوف على إستراتيجية التنمية الإسلامية أرجع لبحث للمؤلف بعنوان: الأيديولوجيات وأزمة علم أجتماع التنمية: المفهوم-المداخل-الأطر النظرية: مع محاولة طرح مدخل إسلامى للتنمية: الكتاب السنوى لعلم الأجتماع-الكتاب الأول-كلية العلوم الأجتماعية-جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية ١٩٨٨ ص ٥٩-١٣٨

91- F. Fukuyama Op. Cit. PP. 3-5

92- I. Zietling: Ideology and the Development of Sociological Theory: Prentice Hall-New Jercy 1968 P. 63

93- Alvin Gouldner: The Comming Crisis of Western Sociology: Heinman-London: Delhi 1971 PP. 40- 49

94- I. Zietling: OP. Cit. P. 236

٩٥- ورقة بعنوان «ملخص بحث فرانسيس فوكوياما-نائب مدير إدارة تخطيط السياسات بوزارة الخارجية الأمريكية بعنوان« هل هى نهاية التاريخ» بدون أسم الملخص وبدون تاريخ

96- P. sorokin: Social and cultural Dynamics: Boston 1957

وارجع الى كتاب المؤلف قضايا التنمية والبحث... مصدر سابق

97- William Ogburn and A. Nimcof: A Handbook of Sociology: N. Y. 494- 495

98- M. Weber: Protestent Ethics and Spirit of Capitalism: London University Books 1930

99- F. Fukuyama- Op. Cit

وارجع للملخص العربى السابق الإشارة إليه

١٠٠- المصدر السابق

١٠١- المصدر السابق

١٠٢- المصدر السابق

١٠٣- المصدر السابق

الفصل الثانى

الخلفيات الأيدولوجية للعداء للدين فى علم الإجتماع الغربى
(تحليل وتقويم)

مقدمة الفصل الثانى

يؤكدمحمد قطب أن «التفسيرين الغربيين للتاريخ» ـ وهما التفسير الليبرالى والتفسير المادى ـ لا يختلفان كثيرا فى الجوهر فكلاهما فى الحقيقة تفسير مادى للتاريخ .[١]

و يقوم التفسيران على إنكار الدور الإلهى فى تسيير التاريخ فالتفسير المادى يستند إلى أن علاقات وقوى الأنتاج و الأوضاع و العلاقات الطبقية هى المحرك الأساسى للتاريخ، والتفسير الليبرالى يؤكد ارتباط الدين بالتخلف وبالتفكير الغيبى و يربط التقدم بالتخلص من النزعات الثيولوجية والنزعات الفلسفية وصولاً إلى المرحلة الوضعية حيث يسود التفكير العلمى الحسى المادى .

فهذا ما أكده «أجست كونت» Comte مؤسس علم الأجتماع فى الغرب فى مؤلفة «دروس فى الفسلفة الوضعية» [٢].

وهذا ما أكده أصحاب الفسلفات التاريخية فى ألمانيا من فيورباخ إلى ماكس فيبر مرورا بماركس و نتشه و غيرهما ، وهذا ما أكده «ول ديورانت» Durant فى دراساته حول «قصة الحضارة» و«مباهج الفلسفة» وهو مفكر غربى.حيث يؤكد «أن الدين قد أخلى مكانه للعلم ..، وأن المرأة قد استقلت اقتصاديا فتحررت من قيود الدين والأخلاق،. وأن العلاقات الجنسية تحرت بعد انقضاء العصر الزراعى والدخول فى العصر الصناعى المتطور» .[٣]

وسوف نتناول فى هذا الفصل ما وراء النظريات الغربية التى حاولت عزل الدين عن التنمية، أو بقول أوضح أكدت ربط الدين بالتخلف، أو تراجع دور الدين مع أستمرار مسيرة التنمية، أو عدم الحاجة إلى الدين فى المجتمعات الحديثة .

وسوف نتناول فى هذه الفصل ما يلى :

أولا : تحليل للأهداف الأيديولوجية لنظريات التحديث والمراحل التاريخية. خاصة فى موقفها من الدين .

ثانيا: الهجمة الشرسة على الدين (**بين نظريتى الفعل الإجتماعى ونهاية التاريخ**) .

ثالثا: ما وراء نظرية الأخلاق البروتستانتية والفعل الأجتماعى .

رابعا: ماكس فيبر وأزمة فهم الأديان القديمة (نموذج الهندوسية) .

خامسا: ماكس فيبر والتحيز الحاقد على الإسلام .

سادسا: بين « فيبر » و« رودنسون » (الموقف المعادى للاسلام).

سابعا: بين سقوط الماركسية وأزمة الليبرالية (الموقف من الدين) .

ثامنا: بين سقوط الماركسية وانتصار المجتمع المدنى (تقويم) .

تاسعا: محاولة لتفسير العداء للدين لدى بعض رواد علم الأجتماع الغربى .

الأهداف الأيديولوجية أو ما وراء نظريات التحديث والمراحل :

يمكن القول بأن نظريات المراحل التاريخية التى تحدد مراحل تتطور من خلالها المجتمعات حتى تصل إلى سقف أو مرحلة نهائية، تلتقى مع العديد من نظريات التحديث فى عدة أمور، الأول أنها تضع تصوراً لما سوف تنتهى إليه المراحل التاريخية وصورة المجتمع النهائى الذى يمثل نهايته التنمية أو التحديث، والثانى، أنها تتفق على تمجيد المجتمع الغربى وأنه يمثل المرحلة الأخيرة أو أقصى درجات النمو والتحديث، والثالث أنها ترى أن خطوات ومراحل التاريخ التى مر بها المجتمع الغربى، هى ذاتها التى ستسير عليها كل المجتمعات الأخرى فى العالم .

فهناك نظرية «روستو» ذات المراحل الخمسة للتطور، وهى التقليدية، والتهىء للإنطلاق، ثم الانطلاق، فالأتجاه نحو النضج، وصولاً إلى مرحلة الأستهلاك الواسع. وهناك نظرية «جون فيربانك»[٤] J. K. Fairbank و«الكساندو إيكشتين» A. Eckstien و«ياغ» S.Yang. وهم يضعون خمس مراحل يتم من خلالها النمو تقترب كثيراً من مراحل «رستو» وهى : مرحلة التوازن التلقيدى، ثم مرحلة ظهور القوى المخلة بهذا التوازن، ثم مرحلة ظهور الفوضى والإضطراب واختلال التوازن الأمر الذى يستثير الميكانزمات الأجتماعية الساعية لاستعادة التوازن والاستقرار، ثم مرحلة الإنطلاق نحو النمو، ثم مرحلة الوصول إلى النمو الذاتى المنتظم و المستقر[٥]. هذه النظريات، جنبا إلى جنب مع نظريات التحديث التى تقوم على الزعم بأن صورة المجتمع الغربى المتقدم صناعيا وتكنولوجياً وإقتصاديا هى الصورة المستقبلية الوحيدة التى تتجه إليها المجتمعات المتخلفة والتى ما تزال فى مرحلة النمو، على

أساس ان المجتمع الغربى يمثل أقصى صور التقدم والتنمية ، تتفق فى ضرورة التخلص من الفكر الغيبى وفى الإيمان بالوضعية العلمية. وكما يشير «إليجا ندرو بورتس» A.Portes فإن مفهوم التحديث أستخدام فى سياقين مختلفين وأن أهدافهما موحدة .

الأول: تلخيص العمليات الكبرى للتحول و التغير التى حدثت فى أوربا أبتداء من القرن السادس عشر حتى وصل إلى قمته فى القرن العشرين .

الثانى : إجراء مقارنة بين المجتمعات الأكثر ثراء وتطورا من الجوانب الصناعية والأقتصادية والعلمية وبين المجتمعات الأخرى التى ما تزال فى مراحل تطورية أو تنموية أدنى. ويطرح السؤال الأول طبيعة القوى والعوامل التى ساهمت فى تطور الرأسمالية الصناعية فى أوربا والتى انبثقت عن رحم المجتمع الاقطاعى، أما السؤال الثانى فانه يطرح قضية العوامل والقوى التى وجدت فى بعض المجتمعات وأدت إلى تقدمها، و غابت عن مجتمعات أخرى. وأدت إلى تخلفها. وهذا يعنى ان المفهوم الأول يطرح المنهج التاريخى، أما المفهوم الثانى فيطرح المنهج المقارن[٦]. وتتفق أغلب أدبيات التحديث على أن من بين القوى الدافعة إلى التنمية والتقدم، الايمان بالوضعية والمناهج العلمية والإبتعاد عن الإيمان بالغيب وتنحية الدين عن الواقع الأجتماعى بأبعاده المختلفة من سلوك إقتصادى أو إجتماعى أوسياسى .. الخ.

فالنموذج المثالى للتنمية هو النموذج الغربى سواء من حيث الحرية الاقتصادية أو الليبرالية والتعددية السياسية أو القيم العلمانية أو النظم التعلمية أو الحريات الفردية ... الخ .

وقد اتفقت نظريات التحديث على بعض الجوانب وتختلف فى أخرى، فهى تتفق فى أهمية الأبعاد والنفسية والثقافية والبنائية فى التنمية، وتتفق فى انبثاقها من مفهوم الثنائيات Dichotomies ، وتتفق فى وضع قائمة بخصائص المجتمع المتخلف وأخرى بخصائص المجتمع المتقدم ، وأن عملية التحديث تتلخص فى التخلص من الخصائص الأولى واكتساب الثانية دون أخذ الظروف والمتغيرات التاريخية والثقافية والدولية ـ فى الغالب ـ فى الإعتبار، وتتفق فى الإيمان بنسق معين للقيم البعيدة عن الغيبيات والإيمان بقدرة العقل البشرى وقدرة العلم على فك رموز الكون والإنسان ورفض ما عدا ذلك . أما جوانب الأختلاف بين نظريات التحديث فتتصل بنقاط التركيز أو طبيعة الأبعاد المدروسة ـ ثقافية أم بنائية، وبطبيعة المناهج أو المداخل المستخدمة للدراسة: المدخل التاريخى ـ أم الوظيفى ـ أم التطورى الداروني أم البنيوى ... الخ [٧].

ومدرسة التحديث فى علم الأجتماع هى أصلا مدرسة موجهة أيديولوجياً للدفاع عن الحضارة الغربية وعن النظام الرأسمالى وعن النموذج الغربى فى العلاقات السياسية والأجتماعية والديموقراطية الغربية. وهذا يعنى أن نظريات التحديث غربية فى منطلقاتها ومعاييرها وأهدافها وتدور حول تمجيد النظام السياسى الغربى القائم على التعددية والديموقراطية والنظام الإقتصادى القائم على الرأسمالية وحرية السوق. وهناك علاقة وثيقة بين نظريات التحديث الغربية وبين خدمة السياسية الغربية، وهذا ما كشفت عنه دراسة «جندزير» Gendzier فى دراسة شجاعة له بعنوان «إدارة التغيير السياسى: العلماء والعالم الثالث»(٨).

وقدكشفت هذه الدراسة خلال فترة الخمسينات والسيتات بسياسة الخارجية الأمريكية تجاه دول العالم الثالث ومواجهة الإتحاد السوفيتى، كما كشفت عن حجم التعاون بين المشتغلين بالعلوم الإجتماعية بين وزارتى الدفاع والخارجية من خلال إعداد دراسات وتقارير وعقد أجتماعات، بين مسئولين وأكاديميين، وقيام الأكاديميين بتقديم دراسات وتوصيات للجنة العلاقات الخارجية فى مجلس الشيوخ. ويشير إلى أنه قد عقدت حلقات دراسية حول التنمية شارك فيها مسئولين وأكاديميين فى عدد من الجامعات مثل هارفارد، وشيكاغو، وبرنستون، وام ـ اى ـ ت MIT تمخضت عن نتائج وتوصيات رفعت للمسئولين الحكوميين كل فيما يخصه .

هناك مشروع «كاميلون» Camelot الذى تبنته وزارة الدفاع الامريكية لدراسة الظروف المختلفة داخل دول العالم الثالث من أجل تحديد عوامل التفكك الأجتماعى، وصياغة برامج فى مجالات التنمية توجه التغيرات داخل هذه الدول وجهه محددة، أو بمعنى آخر لضبط إتجاهات التغيير فى مسارات تخدم أهداف الغرب ومحاولة الترتيب لإحداث توازنات مضادة لصالح الليبرالية الغربية إن اقتضى الأمر. وقد كشف أحد علماء الأجتماع فى أمريكا اللاتينية أمر هذا المشروع.

وكما يتضح من دراسة «جندزير» Gendzier فقدكانت هناك علاقة بين اللجنة المنظمة لمؤتمرات الحرية الثقافية «بعثة إلى العالم الثالث» وبين هيئة المخابرات المركزية الأمريكية C.I.A التى كانت تمولها وتوجهها. وكان بين هذه اللجنة كبار المشتغلين بعلوم التنمية فى أمريكا ـ كان لها نشاط واسع فى آسيا وأوربا وأمريكا اللاتينية والولايات المتحدة، وعقدت أجتماعات فى هذه المناطق شارك فيها مفكروا هذه المناطق وعلماؤها، واستهدفت أساسا

الحيلولة دون انشار الماركسية والتيارات اليسارية فى هذه المناطق. وهكذا إرتبطت نشأة نظريات التحديث بالتوظيف السياسى فى خدمة السياسة الغربية، ومحاولة نشر النموذج الليبرالى باسم نشر الديموقراطية ، ودعم برامج تتجه لخدمة الدول النامية [٩] ومواجهة المد الشيوعى ـ للحفاظ على مصالح الغرب الإقتصادية وتوجيه الديون والمساعدات الأمريكية ...الخ.

كل هذا يشير إلى أن هذه النظريات التى تركز على النموذج الغربى كنموذج مثالى يمثل أعلى مراحل التقدم، وأنه على الدول النامية ان تتخلص من مجموعة من الخصائص التقليدية ـ منها خصائص ثقافية تتصل بنسق المعتقدات والقيم والموجهات السلوكية ـ وان تسعى لإكتساب خصائص التقدم كما فى النموذج الغربى... لم تكن فى نهاية الأمر سوى واجهة علمية تخفى أهدافاً أيديولوجية، أو على الأقل وظفت فى خدمة تحقيق أهداف سياسية وأقتصادية تتصل بمصالح المجتمع الغربى. واذا رجعنا إلى «روستو» فى نظريته عن مراحل النمو[١٠]، والتى حددها بخمس مراحل وهى مرحلة المجتمع التقليدى الذى تسوده الأمية والحرف الأولية وتكنولوجيا ما قبل نيوتن. والبطىء الشديد فى النمو لتخلف التكنولوجيا ـ وسيادة الوحدات العائلية الكبيرة، ثم مرحلة ما قبل الإنطلاق حيث ينمو الإقتناع بأهمية التقدم الأقتصادى والربح والرفاهية وتحقيق الظروف الأفضل، سواء على المستوى الفردى أو الوطنى .

هنا يظهر الإهتمام بالتعليم وتظهر طبقة رجال الأعمال والمنظمين سواء على المستوى الفردى أو الحكومى، وتنمو مؤسسات التمويل كالبنوك... ونمو هذه النظم يكون بطيئا لغلبة التقاليد فى البداية، غير أن ظهور الدولة المركزية ونمو البناءات التحتية للأقتصاد سوف يؤدى إلى تسارع النمو فيما بعد.

أما المرحلة الثالثة: فهى مرحلة الأنطلاق

حيث يتم التغلب على معوقات التحديث وعلى المقاومة التقليدية للنمو والتغيير ويؤكد أن التكنولوجيا كانت هى المثير الاساسى للإنطلاق الإنمائى فى أوربا وأمريكا ويتحقق خلال هذه المرحلة التراكم الرأسمالى ونمو التكنولوجيا، ونمو جماعات قوة مؤمنة بالتحديث تكون قادرة على التنفيذ وعادة ما ينمو الدخل خلال هذه الفترة بنسب تتراوح ٥-١٠٪ من الدخل القومى، وتنمو بعض الصناعات، وتتحقق ميكنة الزراعة، ويتم إضفاء الطابع التجارى على الزراعة، حيث يتحول الانتاج للأستهلاك إلى الانتاج للتجارة والربح .

ويؤرخ «روستو» لبداية هذه المرحلة فى أنجلترا بعد سنة ١٧٨٢، وفى فرنسا والولايات

المتحدة الأمريكية ١٨٤٠، وفى روسيا ١٨٩٠، وفى الهند ١٩٥٠.

والمرحلة الرابعة: هى الاقتراب من النضج

حيث تنتشر الأساليب التكنولوجية المتقدمة فى جميع القطاعات ويرتفع معدل الأستثمار ليصل النمو بين ١٠-٢٠٪ من الدخل القومى، و يرتفع معدل النمو الاقتصادى، بما يتجاوز الزيادة السكانية.

وهنا تنمو صناعات جديدة وتختفى الصناعات التقليدية ويحتل الأقتصاد الوطنى مكانة هامة فى الاقتصاد العالمى. ويقدر المدة التى تفصل بين أول مرحلة الانطلاق، وأول مرحلة الإقتراب من النضج بستين عاما. وأهم سمات هذه المرحلة نمو القدرة على استيعاب التكنولوجيا وتطبيقها فى جميع القطاعات. وهنا يكون قد تم بناء الهياكل الأسا. ة بشكل جيد.

والمرحلة الخامسة: هى عصر الأستهلاك على نطاق واسع.

وهنا تنمو صناعات السلع المعمرة وينمو الدخل القومى والفردى بما يتجاوز الضروريات إلى أستهلاك الكماليات، ويرتفع معدل التحضر والتعليم المهنى المتقدم، وتنمو الكوادر «الإدارية والفنية، وتتعدد وتتقدم برامج الرعاية الأجتماعية الشاملة، ويتزايد أقتناء الناس واستهلاكهم للسلع المعمرة و يؤرخ لدخول الولايات المتحدة لهذا العصر ١٩٢٠، ولدخول اليابان وأوربا إليها ١٩٥٠. اما الاتحاد السوفيتى فلم يصل إليها بعد (حتى ١٩٦٠ تاريخ نشر الدراسة) وتتضح الخلفية الايديولوجية فى هذا البحث من عدة جوانب.

الأول: انه لم يقتصر فى هذا الدراسة على تحديد مراحل النمو الاقتصادى فحسب و لكنه تطرق إلى موضوعات كثيرة منها اثر الاقتصاد المتقدم على الجوانب المعنوية والروحية عند الانسان، وماذا كان اقتصاد الوفرة سوف يؤدى إلى نوع من الركود الروحى (Spritual Stagnation)، وما هى القيم و الإتجاهات التى سوف تفرزها مرحلة الإستهلاك الواسع؟ ومن الواضح أنه كان يعكس نوعا من التمركز حول الذات الغربية فى هذه الدراسة.

ثانيا: إن دراسة «رستو» حول مراحل النمو كتبت بالتعأون مع هيئة المخابرات المركزية الأمريكية ليكون فى مواجهة مراحل النمو الماركسية خماسية المراحل. ويتضح هذا من العنوان الفرعى لهذه الدراسة وهو «بيان غير شيوعى» (Nun Communist Manifesto)

ثالثا: لخص «روستو» مراحل النمو فى التجربة الغربية وعممها «بشكل ساذج».

وهذا مادعى ستيفن انك (S.Enks) إلى أن يتحدث عما أسماه بالسذاجة المقرونة بالتفاؤل الخطر حيث يعرض المراحل كما لو كانت تلقائية و حتمية ، دون نظر إلى الأبعاد الدينية والثقافية والدولية والمحلية ... الخ .

رابعا : انتهى المؤتمرون فى الجلسة التى عقدتها الجمعية الدولة للاقتصاد لمناقشة نظرية « رستو » وحضرة « كوزنتز » (S.K.Kuznets) وأهلن » (Ohlen) إلى عدم امكان وضع نموذج موحد جامد ينطبق على كل الدول نظرا لتنوع البناءات الأجتماعية الثقافية والظروف ... وهذا ما أكده « نسبت »(Nisbet).

خامسا : أكد « روستو» على اهمية القيم العلمانية كعامل هام فى دفع حركة التنمية وهذا يعنى ان تزايد معدلات التنمية إنما يتحقق على حساب تراجع القيم الدينية و الأخلاقية وهذا هو الاتجاه العام السائد فى الفكر الغربى والذى يعكس علمانية الغرب وفشله فى الوصول إلى تنمية حقيقية .

فالتنمية عنده إنما هى تنمية عرجاء تسير برجل واحدة ، لانها تركز على الجانب المادى و تهمل الجانب الروحى ، و الجانبان كما سنرى مترابطان لا يغنى احدهما عن الاخر و التنمية المادية احادية الجانب خسائرها في المدى الطويل أفدح من مكاسبها . وهنا تبرز عظمة التنمية من المنظور الاسلامى والتى سنعرضها فى فصل قادم.

يتضح من كل هذا ان نظرية المراحل أو التحديث عند روستو ليست نظرية علمية قامت على أسس منهجية وعلى دراسات مقارنة لتجارب التنمية فى دول تمثل دول العالم بنماذجه و ثقافاته و دياناته المختلفة ، ولكنها عممت التجربة الغربية واستهدفت الدفاع عن النموذج الليبرالى فى وجه تهديدات النموذج المادى الجدلى،كما استهدفت إبقاء الدول النامية خاضعة للسيطرة الغربية .

ويرى البعض ان نظرية « روستو» قد ساهمت فى خداع العديد من الدول النامية من حيث أنها صورت قضية التنمية على أنها عملية مراحل متتابعة تتحقق من خلال ربط اقتصاد الدول بالرأسمالية والتكنولوجيا العالمية ومن خلال المساعدات الدولية (١١)، الأمر الذى أوقعها فى شراك الديون أو أزمة الديون وأدت إلى انتكاسات فى التنمية وإلى مزيد من الأزمات الإقتصادية والإجتماعية داخل هذه الدول وإلى مزيد من التعقدات والتشابك بين مكونات الحلقة الخبيثة للتخلف (Vicious Circle of Backwardness)

الهجمة الغربية الشرسة على الأديان

[بين نظريتى الفعل الإجتماعى ونهاية التاريخ]

ومن الملاحظ أن هناك هجوما واضحا من جانب العديد من المشتغلين بالعلوم الإجتماعية ضد الدين بشكل عام و ضد الإسلام بشكل خاص لما يشكله من خطورة على النماذج الوضعية الهزيلة، ولما يؤسسه من نموذج شامخ مؤسس على الشريعة بقيم حضارة تتضاءل أمامها النماذج والنظم السائدة والتى تخدم أهدافا و فئات معينة وغير موجهه لمصالح المجموع أو المصالح الحقيقية للإنسان كإنسان .

وهناك العديد من الأمثلة على هذا الهجوم سوف نكتفى بضرب بعض النماذج وتعريه ما وراءها من توجهات أيديولوجية . فالبحث الذى قدمه « فرنسيس فوكوياما» بعنوان «نهاية التاريخ » يؤكد فيه حتمية الإنتصار النهائى للنموذج الليبرالى الغربى ، وأن هناك تحديا يواجه هذا النموذج يأتى من جانب النزعات القومية ، والتوجيهات الدينية وبالنسبة للنزعات القومية فانها لم تعد عامة لأنها محصورة فى مناطق محددة وفى سبيلها إلى الإنتهاء ، وبالنسبة للدين فانه المشكلة الأخطر لأنه يواجهه الحاجات الروحية عند الإنسان، وهو جانب يمثل نقصا فى النموذج الليبرالى. لا يعرف كيف يمكن التغلب عليه

فهو يرى أن الليبرالية كانت هى المخلص من التسلط الدينى المسيحى وغلبة الثيولوجية فى أوربا فى القرون الوسطى بما تحمله من مشكلات. وهو يشير إلى ظهور حركات أصولية مسيحية و يهودية وإسلامية .

لكنه يؤكد على عدم وجود دين قادر على تقديم نموذج يمكنه أن يكون بديلا لليبرالية والشيوعية غير الدين الإسلامى . وفور تأكيده لهذه الحقيقة يؤكد ان الحركات الإسلامية لن يكتب لها النجاح لأنها ليست مقبولة لدى غير المسلمين .

ويعتمد « فوكوياما » على دراسات « ماكس ڤيبر » (M.Weber) وذلك من أجل هدم النموذج الماركسى سواء فى الإقتصاد أو السياسية أو الدين . ومن الغريب أنه اقتفى أثر «فيبر » فى دراسته . فكما أن « فيبر » بدأ بصياغة نموذج لبناء المجتمع يضع الدين والقيم الدينية فى البناء الأسفل الذى يفرز كل مكونات البناء الأعلى والذى يضم كل النظم الإقتصادية والسياسية والتربوية والفكرية ... وانتهى فى النهاية إلى نزعة الحادية تؤكد عدم استمرار الحاجة إلى الدين بعد ظهور النظام الرأسمالى وتقدم العلوم والمنهجية

العلمية(١٢)،كذلك فعل « فوكوياما » حيث بدأ مؤكداً أهمية الوعى والبناءات الثقافية والأيديولوجيات التى لا تقتصر فقط على الثقافات ولكنها تتضمن كذلك الدين والقيم والجوانب الاخلاقية التى تقوم عليها المجتمعات ، وان أحداث العالم وماحدث فيه من تحولات ليست إلا مظاهر للصراع بين أيديولوجيات (وقدكان فى هذا متأثراً بهيجل) ثم استشهد « بماكس فيبر » فى دراسته عن اخلاقيات المحتجين « البروتستانت وروح النظام الرأسمالى » . وانتهى فى النهاية بحتمية انتصار النظام الليبرالى كنظام اقتصادى ، وتغلبه بالضرورة على كل ما يقابله من عقبات وتحديات ومنها النزعات القومية و التوجهات الدينية بشكل عام و النموذج الإسلامى بشكل خاص (١٣).

والواقع أن ما إنتهى إليه « فوكوياما » هو تقريبا نفس ما إنتهى إليه « فيبر »من إعلاء للحضارة الغربية القائمة على النموذج الليبرالى ، وأن الدين اذا كان قد لعب دورا فى تعويق أو تيسير النمو الإقتصادى حتى ظهرت البروتستانتية التى أدت بدورها إلى ظهور الرأسمالية . فلم تعد هناك حاجة للدين لان النظام الرأسمالى يمتلك آليات إستمرار التقدم والدفع الذاتى دون حاجة لموجهات خارجية (١٤).

وسوف نعرض بشكل مركز و سريع موقف « ماكس فيبر» المتحيز إزاء علاقة الدين بالمجتمع .

ما وراء نظرية الأخلاق البروتستانتينية والفعل الأجتماعى

يؤكد « فيبر » فى دراسته الكلاسكية حول المذهب البروستاتنتى وعلاقته ،. بنشأة النظام الرأسمالى أن العلاقة بينهما و ثيقة . و قد نتبع فى دراسته الحركات الإصلاحية فى مجال الدين من « لوثر » حتى « كالفن » وربطها بالصراعات بين هذه الحركات وبين السلطات الكنسية المطلقة وعلاقة هذا بنشأة الدول القومية، وإنتهى إلى حركة «مارتن لوثر » سنة (١٤٨٣-١٥٤٦) الإصلاحية .... والتى كانت موجهة فى المحل الأول ضد رموز الطغيان و القهر والفساد وفى مقدمتهم البابا والكنيسة الكاثولوكية و الكهنة ، جنبا إلى جنب مع متغيرات معاصرة -كالحركات الوطنية والقومية فى مواجهة التمزق الإقطاعى، ونمو الطبقة الوسطى ...كل هذا أدى إلى ترشيد العقلية الإقتصادية وترشيد السلوك الإقتصادى ، وبشكل عام أكسب الحياة الإجتماعية طابع العقلانية و المنطقية والإبتعاد عن السفه والخرافات .

وقد كانت المشكلة البحثية الأساسية عند فيبر في مقاله المعنون. الأخلاق البروستانتينية وروح الرأسمالية(١٥) » هي إثبات أن الرأسمالية خاصية فريدة يتميز بها المجتمع الغربي وليست مجرد مرحلة تاريخية – كما عند ماركس .وأنها لم تظهر في أي مجتمع آخر ، وأن الأخلاق البروستانتينية – خاصة عند « كالفن » هي التي أدت إلى العقلانية وظهور الرشد الإقتصادى ، وهذه الأخلاق لم يطورها أي من الأديان الأخرى التي قام بدراستها .

وهكذا كانت محاولة « فيبر » إنشاء علم الإجتماع دينى يستند إلى دور الأفكار والمعتقدات والموجهات القيمية في إحداث التغيير الأجتماعي وفي توجيهه ، وقام بدراسة اليهودية القديمة وديانات الهند والصين والديانات اليونانية والرومانية والمسيحية من أجل بحث العلاقة بين المعتقدات الدينية والاخلاق العملية ، خاصة الأخلاق أو السلوك الإقتصادى ، وحاول أن يقدم من خلال هذا المدخل نظرية حول العلاقة بين أنواع المجتمعات وإرتباطها بأنواع الديانات السائدة فيها(١٦). وخلص إلى أن هناك بعض الأنظمة الإقتصادية السابقة وجدت فيها بعض سمات رأسمالية، ولكن الرأسمالية الحديثة التي لا تعتمد على الدولة إلا من أجل تحقيق الحماية والنظام، التي تنبثق من العقلانية والرشد في التصرفات وعدم الإنفاق البذخى والأخلاق التنسكية ... خاصية فريدة لم تظهر الا تحت تأثر الكالفنية فالذين يشاركون في الراسمالية الحديثة – إعتباراً من صاحب رأس المال أو العامل أو الادارى ...– يعدون في نظر « فيبر » منحرفين » عن التقاليد التي ترفض وتقاوم التغيير التكنولوجي والإقتصادى ، وهؤلاء المشاركين في الرأسمالية ينطلقون من بناء عقدى وأخلاق يحترم العمل والجهد ومحاولة تحقيق أقصى إنتاجية ممكنة، وترفض الترف والإنفاق دون داع، ويؤمنون بالمسئولية الفردية أكثرمن الجماعية في المجال الإقتصادى.(١٧) ويرى «فيبر» أن إستناد « يوهانس كالفن » (١٥٠٩–١٥٦٤) إلى الانجيل كمصدر وحيد للحقيقة الدينية ، وإلى مذهب « لوثر » مكنه من إخراج مذهب كان له مضامين وقيم أخلاقه إقتصادية أدت إلى نشأة الرأسمالية الحديثة . فالله عند « كالفن » يقسم الخلق إلى قسمين « المصطفين » ، والكفار(١٨).

وأهم معيار للتفرقة بينهم هو أن الصفوة المختارة من الله هم الذين يشكرون الله ويستجيبون للدعوة (Calling) ولا يكون ذلك الا بالعمل الجاد المنتج، والإبتعاد عن ملذات الحياة الدنيا ، والتحكم في الشهوات والأهواء ، والثقة في النفس واحترام الوقت والتخطيط الرشيد للحياة وفق العقل ، وهكذا لم يعد العمل عقوبة يتحملها الإنسان نتيجة لخطيئة آدم

وإنما أصبح دليلا على الإصطفاء والشكر للخالق .

فالمبادىء المستمدة من « كالفن » وأهمها - قيمة الوقت والجهد والعمل ، وحق الفرد فى اختيار ميدان نشاطه ، ومسئولية الشخص عن نفسه وعن خلاصه ، وأن هذا الخلاص لن يتحقق من خلال الكنيسة أو رجل الدين ، وإنما من خلال الكفاح والعمل والجهد وعدم إضاعه الوقت أو فرص الربح والثراء مع التقشف والبعد عن ملذات الدنيا ، وهذا ما أُطلق عليه الزهد الدنيوى فى المسيحية .

وهذا ما مهد السبيل أمام تطور العقلانية التى أُطلق عليها « فيبر » عقلانية السيطرة على العالم ، وبالتالى أدت إلى ظهور الراسمالية (١٩).

فقبل هذه الدعوة البروتستنتينية - الكالفينية - كان هناك جمع للثروة ولكنه كان لايوجه التراكم الرأسمالى، ولكن للاستهلاك الذاتى. وأكدت الكالفينية أهمية النقود وإمكان التعامل الربوى* (٢٠).

وقد لاحظ « فيبر » أن المناطق التى تسودها الكاثوليكية أقل تطورا من المنظور الإقتصادى ، من المناطق التى تسودها البروتستانتية ، وأن أول المجتمعات التى نمت فيها الرأسمالية وأزدهرت هى المجتمعات التى يدين غالبية سكانها بالبروتستانتية مثل انجلترا أو هولندا و بلجيكا وإذا كان « سمبارت » (W.Sombart) هو أول من استخدم مصطلح « روح الرأسمالية » فقد أُخذه عنه فيبر ، وكان « سمبارت » يرى ان اليهود فى أوربا هم الذين أوجدوا « روح الرأسمالية » أوالقوة المعنوية الموجهه للنشاط الرأسمالى (٢١).

وقد ركز « فيبر » على العلاقة بين الأفكار الدينيـة وبين السـلوك الجمعى الواقعى ، وذلك فى ظل العمليات الإجتماعية التى يتأثر من خلالها الأكثرية بأفكار الأقلية أو القيادات الملهمة .

وعندما عالج« فيبر » علاقة الأخلاق الكاثوليكية والبروتستينية بالنشاط الإقتصادي، ميز بين نوعين من الزهد ، وميز بين أثر كل منهما على النشاط الإقتصادى والإجتماعى.

---

* يذهب « فيبر » أن ميزة مذهب « كالفن » أنه أباح التعامل بالربا على القروض ، وكانت الاديان السابقة جميعا بما فيها الكاثوليكية قد حرمته .

والغريب ان كالفن يرى أن الربا الذى يزيد الأرباح والثراء يعد دليلا على رضا الرب وعلى الاخيار - ولا شك أن هذا نوع من قلب للحقائق - الحيدرى - ص ١٦٣ - محمد بيومى ، مصدر سابق - ص ١٢٧).

النوع الأول : ما أطلق عليه الزهد الاخروي Other- Wordly Asceticism وهذا هو نمط الزهد فى النظام الكهنونى الكاثوليكى - و يحاول من خلاله المؤمن التقرب إلى الله بالابتعاد عن الدنيا بما فيها من أسرة وممارسة للجنس والشهوات المختلفة والملكية والثراء و نبذ محاولات التطلع للقوة السياسية والإقتصادية وهذا النمط إنسحابى لا يتعامل مع الواقع ولا يطوره ، بل ينعزل عنه .

النوع الثانى : فهو نمط إنهزامى سلبى، وهو ما أطلق عليه « فيبر » « الزهد الدنيوى » أو ممارسة الزهد داخل العالم (Iner-Wordly Asceticism) وهو ذلك الذى يمارسه أنصار الاتجاة التطهرى .

ويرى أنصار هذا النمط أن الخلاص ورضا الله - وهو المطلب النهائى - إنما يتحقق من خلال العمل واستثمار الوقت والجهد وتحقيق التراكم الرأسمالى وعدم الإنغماس فى ملذات الدنيا .فهو زهد داخل العالم وفى قلب المجتمع -زهد إيجابى مؤثر فى حركة الحياة، وليس زهدا سلبيا يبتعد عن حركة الحياة والعمل كالزهد الكاثوليكى .وهذا الزهد الإيجابى الذى تبنته الكالفينية، والحركات البيوريتانية أو التطهرية دليل على القبول والرضا الإلهى وسبيل لتحقيقهما (٢٢).

ويرى «فيبر » أن الكاثوليكية تتسم بالاخلاقية ، ولكنها تفتقد العقلانية التى أدت إلى ظهور النظام الرأسمالى . فالكاثوليكية تركز على مفهوم الخلاص من خلال الإعتراف بالذنوب واللجوء إلى الكنيسة والإيمان بالقوى السحرية والمقدسة للكهان ، أما البروتسنتية فإنها ترى أن خلاص الإنسان ورضا الله عنه لا يتحقق من خلال التأمل والاعتراف ، وإنما من خلال الايجابية والجهد والعمل والإنتاج، وتحكيم العقل فى السلوك والعلاقات العقلانية ، وبهذا طفت قيمة العمل والإنجاز والربح والوقت والتراكم والتخطيط الأمر الذى أدى إلى العقلانية وإلى الرأسمالية. وحاول « فيبر » إثبات كيف أن الكالفنية أدت إلى عقلانية الثقافة الأوربية وأن هذه العقلانية تتسم بالأخلاقية (الصدق - العفة - الأمانة - البعد عن الذات والملذات وعدم الانغماس فيها) ، وان هذه العقلانية الاخلاقية تمجد الربح والثراء ، وتعتبرهما سبيلا للتطهير وليس دليلا على الجشع والأنانية (٢٣).

وهذه هى منطلقات الرأسمالية المعاصرة . وخلال جولة « فيبر » مع الديانات القديمة، وجد أن البوذية تدعو إلى الزهد السلبى أو الأخروى ، و تحتقر الدنيا والأعمال الدنيوية ،ولاتوجه معتنقيها إلى العمل الإنتاجى أو الإبتكارية الإقتصادية. وإذا كان قد وجد

رهبان بوذيون من طبقة ملاك الأراضى ، فان البوذية تدعو إلى نبذ الدنيا ولا تتضمن موجهات إقتصادية بناءه .

كذلك الهندوسية ، فهى على الرغم من عدم دعوتها للرهبنة ، فانها تتجه للآخرة وتؤكد أن العالم الظاهرى أوالحياة الدنيا وهم كبير ، وما يقوم به الانسان من سلوك وعلاقات أسرية واقتصادية وسياسية ليست الا واجبات فانية (٢٤).

اما الطاوية (Taoisn) فانها تنبذ الدنيا و تدعو إلى الهروب من إغراءاتها وملذاتها والجوء إلى الزهد الأخروى .

وقد وجد أن الكونفوشيوسية تتضمن قيما دنيوية ، ولكنها لم تؤكد قيمة الفردية والتجديد والإبتكارية وركزت على الثبات والأمن والإستقرار و بالتالى لم تتح الفرصة لظهور العقلانية والرأسمالية .

وبالنسبة لليهودية – فقد شجعت النمو الإقتصادى والرأسمالى ، ولكنها هى والإسلام لا يشجعان على الزهد و بالتالى إفتقدت أساسا هاما من أسس التوجه الرأسمالى .

وسوف نتناول رأيه فى الإسلام ونناقشه مناقشة موضوعية فى ضوء حقائق هذا الدين. وبشكل عام فقد أدت محاولات « فيبر » فى استعراضه للديانات، إلى إثبات قضيته الأساسية السابق الأشارة إليها، ولجأ فى هذا إلى الكثير من التعسف والتفسيرات الذاتية، والفهم الخاص للأديان، لدرجة أن العديد من علماء الإجتماع الذين ينتمون إلى هذه الديانات، حللوا وفندوا آراء « فيبر » وأوضحوا فشله فى فهم طبيعة هذه الديانات وما تتضمنه من أنساق قيمية موجهه .

وقد ووجهت نظرية «فيبر» بالعديد من الإنتقادات من جانب باحثين مثل «راشفل» F.Rachfail ، و«ورنرسمبارت» W.Sombart والإقتصادى الايطالى A.Fantani(٢٥)، و«كارل كاوتسكى » ، و« لانكه »، و« هارك » (٢٦)وقد أستندت أغلبها إلى دحض الفرض القائل بأن أخلاق البروتستانتية هى التى أدت إلى نشأة روح النظام الرأسمالى، فهذا ما أكده «شفل» الذى أكد أن الرأسمالية أقدم كثيراً من البروتستانتية، وما أكده « سومبارت » الذى أكد أن اليهودية هى المصدر الأساسى لما أطلق عليه روح النظام الرأسمالى، وأن البروتستانتية تعادى الرأسمالية لأنها فى النهاية تعد الإنسان للحياة الآخرة (٢٧).

كذلك فقد أكد « كاوتسكى » أن ظهور العقلية الأقتصادية العقلانية كانت أقدم من مذهب كالفن، وأنها نجمت عن تمرد الحرفيين ضد أستغلال وسفه الإقطاع والكنيسة(٢٨).

وقد أكد النقاد أن ما ذكره « فيبر » ليس إلا ترديداً لما ذكره « ماركس » و« إنجلز » اللذان يحاول إيجاد بديل لنظريتهما فى بناء المجتمع بشقية ـ الأساسى، والعلوى.

فقد تناول « ماركس » و« إنجلز » العلاقة بين الرأسمالية والبروتستانتية من منظور مادى. ويؤكد « روبرتسون » أن « فيبر » لم يميز بين فكرة الواجب الدينى، وطبيعة الرأسمالية. فقيام الناس بجمع الثروات ليس محتاجاً إلى نداء دينى، فهو أمر فطرى عند الإنسان، وهو يؤكد أن الرأسمالية، ترجع إلى ظروف مادية وليست إلى مبادىء عقائدية. وعلى العكس فإن الرأسمالية هى التى أثرت على الأخلاق للبروتستانتية .

ويؤكد المؤرخ « ألبرت هيما A.Hyma فى دراسة له بعنوان « النهضة إلى الإصلاح » خطأ إستنتاجات « فيبر » حول العلاقة بين البروتستانيتية والرأسمالية إستنادا إلى الحقائق التاريخية من جهه، وإلى مذكرات زعماء البروتستانت فى القرن السادس عشر من جهة أخرى. ووصل إلى عده حقائق تدحض تماماً النظرية الفيبرية وأهمها (٢٩):

أولا:ظهور وإنشار الروح الرأسمالية كان أسبق زمنياً من ظهور البروتستاننية .

ثانيا: أن فكرة الواجب الدينى الذى يحتم على الإنسان القيام بأعمال مجهدة وشاقة لم يكن من إختراع البروتستانتية، فقد ظهر عند قدماء رجال الدين المسيحى وفلاسفته مثل القديس أوغسطين، وعنه أخذ « لوثر » « و كالفن » هذه الفكرة .

ثالثا : أن كتابات «كالفن » تعكس عداء للرأسمالية، ويتمثل هذا فى نبذه لفكرة الثراء الدنيوى، وإستهلاك السلع غير الضرورية، هذا إلى جانب أن موقفه من الربا والفائدة،كان أكثر تحفظاً وعداء للرأسمالية من الكاثوليك(٣٠) .

والواقع أن « فيبر » لم يأخذ فى الإعتبار عوامل ومتغيرات أكثر أهمية كانت لها دورها فى تطور النظام الرأسمالى وما يهمنا هنا هو محاولة « فيبر » إبراز تفرد وتميز العقلانية الأوربية وأرتباطها بالتوجهات الدينية (البروتستانتية) من خلال الدراسة المقارنة التى عقدها للأديان الأخرى ومن بينها الإسلام، كى يخرج بنتيجة مؤداها فشل هذه هذه الأديان فى إيجاد العقلية المنطقية الأقتصادية العلمية المنظمة القادرة على توجيه النشاط الأقتصادى توجيهاً عقلياً مثمراً من خلال التركيز على قيم العمل والإنجاز وتراكم رأس المال وتبنى المشروعات الأقتصادية الكبرى والبعد عن الإنغماس فى الملذات والشهوات وتبنى قيم إدخارية. ويرى « فيبر » أن بعض الفرق الصوفية الإسلامية أكدت على قيمة الزهدكما فى بعض

الفرق المسيحية ولكنها عجزت عن تحقيق تطور إقتصادى[٣١]

فيبر والفشل فى فهم الأديان القديمة [نموذج الهندوسية] .

ونحن نتفق مع « فيبر » فى أهمية التوجه الدينى والمنطلقات الدينية في توجيه كل أنواع السلوك بما فيها السلوك الأقتصادى. ولكن ما نختلف فيه مع « فيبر » هو عدم فهمه الموضوعى للعديد من الديانات التى درسها وتجنيه على هذه الديانات من أجل إثبات قضيته التى دافع عنها وهى تميز مذهب المحتجين بالتوجهات العقلية التى أدت إلى ظهور المشروع الرأسمالى فقط فى أوربا. وأن هذا المشروع لم يظهر في أى مجتمع آخر بسبب فشل القيادات الدينية فى التركيز على العقلانية.

ولاشك أن هذا يعكس إنحياز « فيبر » وفشله فى فهم العديد من الديانات الأخرى وفى مقدمتها الإسلام الحقيقى. وكذلك فقد أوضح العديد من المشتغلين بعلم الأجتماع من أتباع الديانات الأخرى مثل « الهندوسية » أن « فيبر » فشل فى فهمها وبالتالى جاءت تحليلاته لها مشوهة قاصرة .

مثال هذا ما أوضحه عالم الأجتماع الهندى « ملتون سنجر » M.Singer من أن العديد من الغربيين الذين أوضحوا أن الديانات الهندية تعوق التنمية والتغيرات التحديثية للمجتمع لأنها تعارض العقلانية والمنطق ولا تحث على العمل والإنجاز والتراكم الرأسمالى..الخ . قد بنوا أحكامهم على فهم خاطىء للكتب المقدسة عند الهندوس-Hindo Scriptures .[٣٢]

ويؤكد أن الباحثين الغربيين ومن بينهم « فيبر » يفشلون عادة فى فهم دلالات المعانى والمفاهيم والمنطلقات والتوجيهات والرموز الواردة فى هذه الكتب، ويفشلون كذلك عند محاولة فهم كيفية تأثير هذه المعانى والرموز على فكر وسلوك الهنود، ويفشلون ثالثاً فى فهم الخصائص الفريدة للديانات الهندية.

و يتسدل على هذا بما يذهب إليه « فيبر » من أن هناك جانبين أساسيين للديانات الهندية يمثلا عائقاً كبيراً أمام تحديث وتنمية المجتمع الهندى وهما [٣٣]:

الأول : الجانب المتعلق بالنظام والطقوس الطائفية Cast Ritualism .

الثانى : الجانب المتعلق بالبناء العقائدى، خاصة ما يتصل بالإيمان بالقدر وإعادة الميلاد أو البعث ,Rebirth والواجب Obligations، والخلاص Salvations من خلال الهروب من العالم الحالى.

فقد أكد « فيبر » أن هذا النسق العقائدى والطقوس، فشل فى إفراز العقلانية والرشد، وهما الأساس لظهور النظام الرأسمالى.

ويؤكد « سنج » وعلماء الهندوسية أن « فيبر » أخطأ فى فهم الهندوسية والدليل على هذا ذلك الأنجاز الضخم الذى حققه الهندوس مثل... بناء المعابد والسفن وإقامة أمبراطورية، والأنتصار فى العديد من الحروب، ويقول كيف نفسر فى ضوء رأى « فيبر » ما أحرزه الهندوس من تقدم ضخم فى الزراعة، والصناعات الحرفية، والتجارة ؟.

وقد أكد العديد من المحللين أن « فيبر » كان متجنياً على الديانات التى قام بتحليلها، وأن انحيازه الواضح للحضارة الغربية أفسد عليه تحليلاته.

ذهب « سنجر » أنه فشل فى فهم وتحليل العلاقة بين البناء العقائدى والشمائرى للهندوسى، من جهه، وبين الحياة اليومية للهنود من جهة اخرى(٣٤). ويؤكد « سنجر » أن نصف القيادات الصناعية فى « مدارس» من طائفة « البراهمة » Brahmans _ وذلك يشير إلى خطأ تحليلات واستنتاجات « فيبر » الذى ذهب إلى أن متطلبات الطقوس اليومية لهذه الديانة تتطلب وقتا طويلا يتعارض مع متطلبات العمل الصناعى .ويؤكد « سنجر » أن هذه القيادات ناجحة فى عملها وفى أدائها لطقوسها معا، وقادرة على التوفيق بين متطلبات النظامين. ويؤكد « سنجر » أن العلاقة بين النظامين المذكورين ليست علاقة صراع ـ كما ذكر «فيبر »(٣٥) ولكنها علاقة دعم متبادل، مثل تلك العلاقة التى تحدث عنها هذا الأخير بين أخلاقيات البروتستانت وروح النظام الرأسمالى ـ خاصة عند أتباع « كالفن » .

و يوضح « سنجر » أنه لا تعارض بين النظام الدينى الهندوسى، ولا بين نظام الأسرة الممتدة Joint Family من جهة، وبين نظام العمل الصناعى أو النظام الرأسمالى من جهة أخرى.

فقد أعتاد المشتغلون بالصناعة وسواء على المستوى العمال أو القيادات الفصل بين جوانب العمل الحرفى أو المهنى، وبين متطلبات الحياة الأسرية أو الدينية.

و يخرج « سنجر » بأن نظام العمل الصناعى أو المشروع الفردى الذى يمثل الجانب الأساسى فى التحديث لا يخلو ولا يتعارض مع بعض الجوانب التقليدية، كما أن النظام الأسرى والدينى وهى جوانب تقليدية لا تخلو من قيم وموجهات تسهم فى حدوث التحديث والتنمية(٣٦). و يضرب لنا « سنجر » مثالاً على محاولات التوفيق بين جانبى

التقليد والحداثة أو التنمية فى المجتمع الهندى بمواقف العمل .

فأبناء الهندوس الذين يعملون فى الصناعة يزاملون أبناء الطوائف الأخرى ويتعاونون معهم ويشاركونهم فى العمل وفى الطعام وفى الترويج وكل الأنشطة الأخرى المتصلة بالعمل. أما خارج العمل فيلتزمون بالضوابط التقليدية التى تحكم الفصل بين الطوائف والعلاقات بينها، ومنها طقوس إزالة النجاسة فى حالة الأختلاط.

وهذا يعنى نجاح الفصل بين المواقف Compartmentalization بين مواقف ومتطلبات العمل، ومواقف الحياة العامة وضوابطها التقليدية. وهنا تعطل الضوابط والممارسات الدينية فى المواقف الأولى، بينما تطبق تماماً فى المواقف الثابتة. وميكانزم الفصل بين المواقف أمر معروف ليس فقط فى الهند ولكن فى كل دول العالم بما فيها الولايات المتحدة. ويضرب « لوير » Lauer مثلاً على ذلك بالعلاقة بين البيض والزنوج فى الولايات المتحدة الأمريكية. فالبيض يقبلون العمل ومعايشة الزنوج فى مواقف العمل، لكنهم خارج العمل لا يقبلون مجالستهم ولا السكن بجوارهم ولا الزواج منهم ولا مشاركتهم فى الحياة العامة.(٢٧) وهكذا يكون التمييز العنصرى مطبق فى مواقف، وغير مطبق فى أخرى. هذا دليل على تحيز «ماكس فيبر » عندما قام بدراسة القيم الدينية في الهند والصين واسرائيل والإسلام ، فكما يشير « جيرها رد هاوك » Hauck فإن محاولات « فيبر » إثبات إختفاء طابع العقلانية والرشد والقيم الدافعة للعمل والإنجاز عن كل الديانات الأخرى عدا البروتستانتية الكالفنية لم تكن إلا تعبيراً عن التمركز حول الذات، والبعد عن الموضوعية، فضلاً عن الوقوع فى أخطاء تاريخية.

و يشير« هاوك » الى أن العقلية أو التوجهات القيمية البروتستانتية ليست هى التى أدت الى الرأسمالية الصناعية ، لأن هذا النمط من الرأسمالية ظهر داخل الأراضى المنخفضة- هولندا و بلجيكا -فى تاريخ سابق على الكالفينية.(٢٨)

فيبر والتحيز ضد الإسلام:

واذا ماانتقلنا الى الإسلام يمكننا أن نثبت التحيز الجلى الذى وقع فيه «فيبر» وحجم الجهل أو التجاهل الذى وقع فيه عند تحليله للعلاقة بين الإسلام من جهه وبين القيم والسلوك الإقتصادى من جهة أخرى، فقد تحامل بشكل سافر على الإسلام ، فقد ذهب الى أنه دين يدعو إلى التمتع بمباهج الحياة الدنيا كامل لدرجة أن التمتع أصبح هدفا له. واستدل على هذا بموقف الإسلام من النساء والملكية الخاصة .

وذهب إلى إن الإسلام لايدعو الى البيوريتانية أو الفضيلة والعفه ، ولايؤسس أخلاقا تنسكية ولا يفصل بين الأوامر الاخلاقية وبين الوجود والإستمتاع فى الحياة الدنيا. (٢٩)

وهذا يعنى أن الإسلام لايوفر لمعتنقه الدافعية الكافية للعمل والإنجاز والتراكم الرأسمالي، ولايؤدى الى العقلانية المؤدية الى ظهور ونمو الرأسمالية.

ويذهب «فيبر» الى أنه قدظهر نظام إقطاعى فى الدول الاسلامية ، وكان الفلاحون يسددون الضرائب لصاحب الأرض، وإنه ظهرنظام بيروقراطى خلال بعض العصور الإسلامية كالعصر العباسى ، والمملوكى ، والعثمانى ، ولكنه يرى إن الإقطاع الشرقى اتسم بالإستبداد الذى أدى الى الركود الإقتصادى ولم يتح الفرصة لظهور الرأسمالية كما حدث فى حالة الإقطاع فى الغرب. وذهب الى أن البيروقراطية التى ظهرت فى الدول الإسلامية لم تكن عقلانية وبالتالى لم تسهم فى ظهور وتطور النظام الرأسمالى. وهذه العوامل–طبيعة الإسلام– وطبيعة الإقطاع الشرقى ،وطبيعة البيروقراطية فى ظل العالم الإسلامى... لم تسهم فى إفراز العقلانية والرشد والدافعية للعمل والإنجاز والقدرة على التراكم الرأسمالى. وبالتالى لم تفرز الفلسفة والأخلاق المؤديين لظهورالنظام الرأسمالى.

وهذه الفلسفة والأخلاق لم تظهر إلا فى أوربا ، وتحت تأثير البروتستنتينية ، وإن كانت جذورها ترجع الى الفلسفة الإغريقية(٤٠).

ويمكن القول إن هذه الآراء المتحيزة الحاقدة على الإسلام تدل دلالة قاطعة على أحد أمرين:

الأول: جهل «فيبر» بجوهر الإسلام عقيدة وشريعة، وكيف أن وجود الإنسان وخلقه إرتبط أساسا بالعبادة وإفراد الخالق بالتوحيد **«وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون..»** (الذاريات ٥٦) ومن متطلبات العبادة تنفيذ أوامر الله ومنها تعمير الأرض بسواعد قوية تحسن إستخراج خيرها، وتوجه إمكاناتها الى رخاء البشرية، وتعمل فى المسخرات الكونية التى وهبها لله تعالى لخلقه على خيروجه « **وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون.ليأكلوا من ثمره وماعملته أيديهم أفلا يشكرون**» (يس٣٣-٣٥).

ومنها بناء المجتمع القوى إيمانياً وماديا القادر على إرهاب...الكفار وأعداء الله والإسلام«**وأعدوالهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**........ الاية»(الإنفال٦٠).

ولن تتحقق هذه القوة المرهبة لأعداء الله، والقادرة على نشر دينه، وتأمين سبل الدعوة، ونصرة المظلومين... الابالعمل والإنجاز والإنتاج فى كل الميادين-الإقتصادية والتربوية والفكرية والعلمية والسياسية والعسكرية... وهذا يعنى إن أقوى دافع للإنجاز والإنتاج العلمى الفكرى والإقتصادى ، والعسكرى ، وللتنمية بمفهومها الواسع، لم يظهر الا فى ظل التوجهات الإسلامية، لإنها إنبثقت من أصول عقائدية ، ووجهت لغايات عقائدية وقيمية وأخلاقية.

وهذه المنطلقات العقائدية التى وجهت الإنجاز الإقتصادى والفكرى والعسكرى فى الإسلام، وجعلته نوعا من العبادة المأمور بها أبناء المجتمع المسلم ، تعد أقوى من مجرد آراء مصلح إجتماعى مثل«لوثر» أو «كالفن» التى ربطها « فيبر » بنشأة وتطور الإقتصاد الرأسمالى الغربى.

الثانى: تجاهل «فيبر» حقائق الإسلام وإنطلاقه من التمركز حول الثقافة أو الحضارة الأوربية ، وهذا الإعجاب المرضى بكل ما هو أوربى ومحاولة فحص الأديان الأخرى ، لا ليصل الى حقيقتها وموقفها من العمل والإنجاز والعقلانية والتراكم الرأسمالى والتنمية الاقتصادية .. ولكن ليثبت عدم قدرتها على دفع معتنقيها الى الإنجاز والتقدم الإقتصادى، وعدم تملكها لمتطلبات وأسس النمو الاقتصادى والبيروقراطى والتنظيمى .

وهذا يعنى أن بحثه هذا خلا تماما من المنهجية والأهداف العلمية ومن الموضوعية ولم يكن إلا تاكيدا لفكرة مسبقة ولغرض حاول إثباته بكل الطرق وهو تميز الحضارة الغربية، وإن حركة المحتجين (البروتستانت) كانت هى المنطلق لنمو الرأسمالية وبالتالى للعلمية والعقلانية والبيروقراطية فى أوربا.وقد أوضحت كيف أن العديد من أصحاب الديانات التى درسها «فيبر» قاموا بالرد عليه لتوضيح أنه لم يستطع النفاذ الى جوهر تلك الديانات ، وإنها لم تخلو من خصائص العقلانية والدفع الى العمل والإنجاز والإنتاج ، وأعطينا مثالا على هذا « بمارتن سنجر » M.Singer بالنسبة للهندوسية [٤١] ، وأوضحت كيف إن «لوبرت لوير» R.Lauer أوضح الكثير من جوانب النقد المنهجى والموضوعى الموجهه الى «فيبر»[٤٢] .

بين فيبر ورودنسون [العداء للإسلام]

ومن الغريب أن العديد من المتحيزين للثقافة الغربية والحاقدين على الإسلام وقد تلقفوا آراء « فيبر » وكرروا بعضها – ومنهم « فرانسيس فوكوياما » (F. Fuyama) صاحب فكرة « نهاية التاريخ»[٤٣] و «ماكسيم رودنسون» (M Rodenson) – الذى ألف

دراسة نشرت سنة ١٩٦٦ بعنوان « الإسلام والرأسمالية » ودراسة أخرى عبارة عن مجموعة مقالات نشرت ١٩٧٩ بعنوان « الماركسية و العالم الاسلامى »(٤٤).

ومن المعروف إن « رودنسون » عالم اجتماع ماركسى » قاد هجوما على الإسلام ينم عن جهل بحقائقه ، وعن حقد على منطلقاته وغاياته ،وعن هدف خبيث يتمثل فى محاولة تشويه صورة الإسلام لدى القارىء الفرنسى .

فقد استعان بآراء « فيبر » بأن الإسلام لم يقبل الرأسمالية لإنه لم يحض على العقلانية، وهو وإن كان يقبل عدم عقلانية الإسلام، إلا إنه يؤكد إن الإسلام لم يوضح طريقا إقتصاديا محددا واجب الاتباع ، ولهذا فإن الإسلام فى نظره لم يوقف من إنتشار الرأسمالية، ولا الإشتراكية داخل العالم الاسلامى(٤٥) ، ويؤكد « رودنسون » أن الإقتصاد إما أن يسير فى طريق الرأسمالية ، أو الاشتراكية ، وإنه لا يوجد ما يطلق عليه إقتصاد إسلامى أو مسيحى أو عربى أو أوربى .. الخ .

وقد كرر نفس الهجوم الوقح الذى قاده « فيبر » ضد الإسلام، حيث يذهب «رودنسون » الى إن الإسلام لا يحقق التعبئة الإقتصادية للجماهير ، ولا يحثها على العمل والإنجاز ، وناقش موقف الإسلام من الربا ومن ارباح البنوك ، و والودائع مدعيا إن هذا الموقف يعد معوقاً للنمو الإقتصادى الرأسمالى(٤٦) ،وعندما تعرض للنشاط الإقتصادى فى العالم الإسلامى الوسيط ، صورة على أنه نشاط رأسمالى « خضع للإحتيال على تحريم الربا، متطابقا مع النمط الآسيوى فى الماركسية. والذى يراه على إنه نمط إقطاعى »(٤٧) وخرج بأن ما أسماه فى الفصل الثالث بالأيديولوجيا الإسلامية لا تدعم النمو الإقتصادى .

وحصر الإسلام فى تحليلاته فى مجرد التأثير الوجدانى للجماهير ، فهو فى نظره لا يحقق التعبئة الجماهيرية ، ولا يقدم التوجيه المحدد لانصاره ، وإنتهى الى ما أراد منذ البداية قوله وهو أن الجماهير سوف تنصرف عن الإسلام فى النهاية (٤٨).

ولعل هذا القول الحاقد هو ما كرره « فوكوياما » عندما ذهب الى أن الإسلام كشكل من المتناقضات أو التحديات الذى يواجه الرأسمالية أو الليبرالية المعاصرة ، ليس له جاذبية كبيرة عند غير المسلمين ، وأنه كتوجه دينى لن يصبح له قيمة عالمية كبيرة(٤٩) .

ويبرز التحيز الماركسى من جهه والتجنى على الإسلام من جهه أخرى بشكل واضح مكشوف عند « رودنسون » من قوله إن « الشيوعية » لا يمكن الغاؤها فى العالم

الاسلامى، كما لا يمكن إلغاء الإسلام لحسابها »(٥٠) .وكان بحثه يدور حول كيفية التقاء الإسلام والشيوعية .

وكما يشير « رشدى فكار » بحق فإن النزعه الماركسية فى العالم الاسلامى ليست إلا« نزعة صالونية نخوية محددة الأصداء والعطاء »(٥١). وأن المد الإسلامى هو القادم المأمول والواقع إن إسلام بعض كبار منظرى الماركسية مثل جارودى ، وسقوط التجربة الماركسية فى الإتحاد السوفيتى وماكشف عنه هذا السقوط من إنهيارات اخلاقية واقتصادية وقهر وتسلط سياسى وتفكك إجتماعى ... يكشف بجلاء سقوط أسطورة الماركسية المزيفة التى دافع عنها « رودنسون » وغيره من المشعوزين .

سقوط الماركسية وأزمة الليبرالية

يؤكدالعديد من المفكرين–مثل«فاسلاف هافيل»*سقوط نظريات نهاية التاريخ تماما مثل سقوط الشيوعية نفسها . وهو يرفض فكرة نهاية التاريخ ويرى أن سقوط الشيوعية لايعنى نهاية العالم وتوقف حركة التاريخ وإعلان الإنتصار النهائى للليبرالية أو الرأسمالية، فهذا يعكس إنحيازاً واضحا الى جانب أنه يتنافى مع الصيرورة التاريخية.،ويرى «هافيل» أن سقوط الشيوعية أو الماركسية ليست إلا نهاية عصر أو مرحلة، وبداية حقبة تاريخية جديدة لا يملك أحد التنبؤ بنتائجها، وينبه الى خطورة التعميم وإصدار الأحكام المشبعة بالفكر الأيديولوجى .

وهويؤكد أن فرض فكر وضعى واحد، وشمولية النظام السياسى وإحياء الروح الإنسانية، ومقاومة الإنسان للإحتكار والسيطرة وفشل الأيديولوجية المفروضة المعاكسة للطبيعة البشرية ، هو الذى أسقط الشيوعية أو الماركسية وهذا لا يعنى أن البشرية تتجه إلى نظام أو أيديولوجية بعينها ، فسقوط الماركسية عند «هافيل» هى رسالة موجهة للجنس البشرى كله، فحواها عدم وجود صيغة واحدة جامدة قادرة على حل جميع مشكلات المجتمع أو العالم أوكل الدول وفى كل عصر .

---

* (فاسلاف هافيل) هو المفكر السياسى الشاعر له جهوده النضالية ضدالنظام الشيوعى فى بلده قبل سقوط هذا النظام وساهم فى إنهاء هذا النظام–قام بمقاومة النفوذ السوفيتى فى تشيكوسلوفاكيا، وتعرض للسجن، ويتولى الأن رئاسة الدولة–إنظرمقال بعنوان:سقوط الشيوعيةبدايةعصروليست نهاية للتاريخ:كتبه من واشنطن حمدى فؤاد الإهرام ٥/٣/ ١٩٩٢ ص ٥

وتتضمن هذه الرسالة عدم وجود نظرية قادرة على تفسير العالم وتوجيهه ، وعلى صياغة بناء إجتماعى، فقد سقطت هذه الفكرة الواحدة أو النظرية الواحدة مع سقوط الماركسية .

وهو يؤكد أن هزيمة الماركسية لم تتحقق عن طريق القوة العسكرية ، ولكن الذى هزمها هم البشر والحياة الإجتماعية و حقائق الأشياء .

وهو يؤكد فشل فكرة النظام العالمى الواحد أو وجود نظام قادر على مواجهة كل مشكلات الإنسان فى كل المجتمعات ، وفى كل العصور .

ويبرز أهمية البعد الإنسانى وراء كل النظريات والأيديولوجيات والنظم والتقارير. فهناك العديد من المشاكل الخطيرة كالإنفجار السكانى، وزيادة الفجوة بين الدول المتقدمة تكنولوجيا وإقتصاديا والدول المتخلفة والنامية، وتزايد الإرهاب النووى،وتزايد التحديات الإقتصادية والاجتماعية والصحية، والتحديات البيئية مثل ثقوب الأوزون واقتلاع الغابات وتلوث البيئة وخطر المجاعة فى بعض الدول(٥٢) ، وإنتشار ثقافة التليفزيون التجارية، وتزايد أخطار الحروب المحلية، وهيمنة الدول الكبرى على الدول النامية...كل هذه التحديات لا يمكن مواجهتها من خلال نظرية أو أيديولوجية واحدة كالليبرالية .

والنظام الليبرالى الذى يرى « فوكوياما »أنه هو المؤهل لإنهاء حركة التاريخ نظام عقيم من شأنه تكريس الهوة بين الدول المتقدمة والدول النامية من خلال تعاظم النمو الاقتصادى والتكنولوجى فى الدول المتقدمة، وتزايد سيطرتها بالتالى على الدول النامية وتزييف الوعى بها تحقيقا لمصالح الإحتكارات الرأسمالية العالمية.

وتثير قضية النمو الهائل فى التطبيقات العلمية فى الغرب الليبرالى-أو التكنولوجيا- قضية علاقة التكنولوجيا بالديموقراطية*، وهو أمر يتصل بالنظام العالمى وإمكان استقراره كنهاية للتاريخ. فبعض الباحثين (٥٣) يرون أن التكنولوجيا تدعم النمو الديمقراطى من خلال الإسهام فى تنمية الوعى الجماهيرى عن طريق ما أحدثته من ثورة فى الإتصال وإنتشار المعلومات، والبعض يرى إن هذا النمو التكنولوجى من شأنه دعم التفاوت وتوسيع الفجوة بين الدول المتقدمة والدول النامية، وفى هذا تكريس للتبعيـــة وتعظيم للتباينـات بين

---

* ارجع الى ندوة عقدت بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام حول«إنهيار الاتحاد السوفيتى وتأثيراته على الوطن العربى » والى بحث بعنوان «هل تكنولوجيا العصر ضد الديمقراطية»-سيد محمد احمد-الاهرام١٩٩٢/٣/٥.

الدول وبالتالي تكريس لعدم المساواة الدوليه، وهذا مضاد للفكر الديمرقراطي أو لعملية إنتشار الديموقراطية أو الصياغة الديمقراطية للعالم Democrotization ، الأمرالذي يثير قضية الصراع بين الشمال والجنوب بما يستتبعه من تداعيات.

وحجة أنصار هذا الرأى الثانى أن التقدم التكنولوجي يسهم فى تزييف الوعي لدى الدول النامية ، لأن المادة الإتصالية أو مضامين الرسائل تصنع فى الدول المتقدمة، وتصاغ بما يحقق مصالحها، وتحاول هذه الدول إسباغ صفة العالمية والإطلاق والموضوعية على أفكار وأراء هي فى الحقيقة نسبية تخدم أهدافها و قد تكون ضد مصالح الدول النامية .

هذا الى جانب أن تملك الدول المتقدمة تكنولوجيا، لتكنولوجيات ما يعرف بالذكاء الإصطناعى ، والهندسة الوراثية، يمكنها من توجيهها بما يخدم مصالحها ولو على حساب مصالح الدول النامية، يضاف إلى هذا أن شعور الدول النامية بالهوة التكنولوجية بينها وبين الدول المتقدمة فى هذه المجالات يؤدى الى شعور بالاحباط وما يطلقون عليه «الهوية الجريحة و الإنكفاء على الذات والهروب من المستقبل وتعاظم السلفية » بما تتضمنه فى رأى أصحاب هذا الإتجاه «من وجود محرمات لا تمس، ومحاذير يتوجب عدم التصدى لها وهذه آلية من شأنها الحدمن فرصها فى ملاحقة المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا.. »

ومع تحفظنا على هذا الرأى الأخير الذى يتصل بالسلفية والذي أورده بعض الباحثين فهو لا ينطبق بكل تأكيد على السلفية الاسلامية(٥٤) وعلى مسألة ما يطلقون عليه محاذير وهي فى الواقع ضوابط إيمانية واقعية وأخلاقية تستحيل الحياة النظيفة بدونها، وهي فى الإسلام وقاية ضد الإنحراف، فإن النمو الهائل للتكنولوجيا والإحتفاظ بأسرارها والإستئثار بها وتوجيهها لتكريس الفروق بين الدول وغياب القيم الإسلامية فى توجيها، أمر يكرس عدم المساواة ، ويكرس التبعية، ويكرس غياب ما يطلق عليه الديموقراطية، وبالتالي يثير قضية الصراع بين الجنوب والشمال، وهذا يؤكد إن النظام الليبرالى الحالى بتوجهاته الإقتصادية والسياسية والتكنولوجية والقيمية والأيديولوجية ليس هو نهاية التاريخ وليس إلا مرحلة يتجاوزها التاريخ إلى نظم اخرى .

وقد وقع «فوكوياما» فى تناقض. فالمنهج الجدلي الذى أخذه عن هيجل يؤكد الصيرورة واستمرار التحولات المستمرة، فالقوة المحركة للتاريخ «الأحداث والصراعات التى تمثل مادة التاريخ» هى التناقضات فى مجال الفكر والوعي الإنسانى، وهذه تخضع للقوانين الجدلية، منها قانون نفى النفى، والتحولات الكيفية ..الخ.

وهذا يعنى عدم التوقف عندسقف محدد،وقدوقع «فوكوياما» فى نفس الخطأ الذى وقع فيه «ماركس»عندما جعل للتاريخ نقطة نهاية، وهى المجتمع الشيوعى عند ماركس، والذى وقع فيه «روستو» عندما توقف عند مرحلة ما بعد الاستهلاك فى الإطار الاليبرالى، والذى وقع فيه أنصار نظريات التحديث عند رسم صورة للمجتمع المتقدم الذى تتجه اليه الدول النامية.

وفكرة نهاية التاريخ هى تكريس للنرجسية الأيديولوجية، وهى التعبيرالأيديولوجى للتمركز حول الذات فى الغرب، وهى تبرير تنظرى لسيطرة الغرب على مقدرات العالم، ولهذا تلقف مفكرو الغرب هذه الفكرة وأبرزها تحت عدة مسميات مختلفة منها الثورة الإدارية (Managarial Revolution) ونهاية الايديولوجيات(End of Ideology)مجتمع مابعد التصنيع (Postindustrial Society)،وعصرالثورة العلمية، وعصر الاتصالات السريعة أو القرية الالكترونية، وعصر نهاية التاريخ، وعصرالاستهلاك الواسع أوما بعد الاستهلاك الواسع ، وعصر نهاية الإستقطاب العالمى، وعصر النظام الدولى الجديد..الخ.

وهذه كلها تستهدف أيديولوجيا سيادة النموذج الغربى بوصفه النموذج الوحيد الذى تتجه اليه أية تغيرات إجتماعية أو تحولات تاريخية تتجه صوب التنمية والتحديث الحضارى .

وهناك العديد من الجهات التى تستند الى هذه الأيديولوجية الليبرالية، وإلى قوى إقتصادية وفكرية وعسكرية، تحاول من خلالها توجيه حركة التغيير فى العالم—خاصة دول الإمبراطورية السوفيتية المنهارة، وبشكل أدق الجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى—فى إتجاه النموذج الغربى لعدة أسباب، أهمها قوة المد الإسلامى فى هذه الدول التى خرّجت أغلب أقطاب الفكر الاسلامى، والتى تحاول إستعادة هويتها الإسلامية بعد قهر وتسلط إستمر حوالى السبعين سنة. ويدرك الغرب خطورة الإسلام بنظمه وحضارته العملاقة على النموذج الغربى اليبرالى وعلى مصالح التكتلات الرأسمالية المستغلة، وعلى مختلف الإنحرافات الليبرالية، وعلى مصالح الغرب فى المناطق الإسلامية بشكل خاص وعلى مستوى العالم بشكل عام، ومن هنا يبذل أقصى محاولاته للسيطرة على هذا العملاق الإسلامى وتوجهه فى المسار الليبرالى الغربى، خاصة وأن أغلب مسلمى الإتحاد السوفيتى المنهار—فى الجمهوريات الاسلامية من السنة، والنسبة العظمى تعتنق المذهب الحنفى، وبعض الداغستانيين يعتنقون المذهب الشافعى بها[٥٥]—وهؤلاء المسلمين لهم تاريخ نضالى فى وجه أعتى قوى الإلحاد والشر والقهر وهو الإتحاد السوفيتى المنهار.

وتصدر محاولات القوى الليبرالية عند توجيه حركة التغير الإجتماعي في هذه الجمهوريات الإسلامية عن محاولة التصدى للعملاق الإسلامي من جهه، وللسيطرة على القوى النووية في هذه الجمهوريات من جهه ثانية، وإستقطاب صفوة العلماء فيها من جهه ثالثة، والحيلولة دون حدوث تجمع إسلامي مؤثر في هذه المنطقة الاستراتيجية-آسيا الوسطى- خاصة وإن هذه الجمهوريات . تجاور مجموعة كبيرة من الدول الإسلامية ذات الثقل العالمي مثل تركيا وايران والباكستان وافغانستان وهي قريبة جدا من المنطقة الإسلامية العربية.وهذه الجمهوريات قوية بإسلام أبنائها فقد كانت لهم مواقف جهاد بطولي ضد محاولات الإلحاد، وقد أذهلت هذه المناطق كل المنظرين الماركسين حيث لم يستطع القهر والتسلط والتهديد والإرهاب تحويل أي قدر من المسلمين الى الإلحاد، ويؤكد «بننغستون» إنه حتى سنة ١٩٨١ تاريخ إصدار دراسته هو وزميله لم توجد أية عناصر إلحادية في الأقاليم الإسلامية حيث كانوا ينظرون الى الإلحاد على إنه نوع من الغباء الذى يهبط بالإنسان الى ما دون مرتبة الحيوانات.

حقيقية وجد بعض المنافقين الذى استغلتهم الدولة السوفيتية في مواقع كالإفتاء الديني -ويضرب «بننغستون» و«لوميرسيه» مثالاً عليها «ضياء الدين باباخانوف» الذي عمل في الإفتاء هناك سنة١٩٨٠ حيث صرح لجريدة فرنسية أنّه لاتوجد عداوة بين الماركسية والإسلام، ولكن هذه نماذج تعد بالآحاد ولايقاس عليها. (٥٦)

خلاصة القول إن هذه المصطلحات التى سبق أن أشرنا اليه مثل« نهاية التاريخ، ونهاية عصر الأيديولوجيا، وعصر الثورة العلمية، أو مجتمع ما بعد الصناعة ونظريات التحدث... الخ .

هي نظريات ومحاولات لتكريس الليبرالية ونماذج الغرب ومحاولة إضفاء طابع العالمية عليها، وتصوير مستقبل الدول النامية على أنها لابد وأن تصل حتماً الى صورة المجتمع الغربي.

سقوط الماركسية وإنتصار المجتمع المدني

ويشير بعض الباحثين إلى أن سقوط الماركسية يعني سقوط النظم الشمولية الكلية الطوباوية وإنتصار الحريات الفردية وإنتصار المجتمع المدني ومفاهيم الرضا العام والاقرار بالفواصل والحدود بين موقع الفرد وحرياته والتزاماته من جهه، وبين حقوق والتزامات الجماعة من جهة ثانية، وبين هذين البعدين وبين الدولة كجهاز معنوى من جهه ثالثة.

وتبرز العناصر الأساسية لمفهوم المجتمع المدنى من التركيز على الحقوق الفردية وحق التجمعات فى التعبير والدفاع عن مصالح الأفراد والجماعات إزاء الدولة، ويستند المفهوم - عند البعض- على سيادة العلاقات التبادلية سواء فى المجالات الرمزية أو المادية التى تتصل بالإقتصاد ـ الإنتاج والإستهلاك والتوزيع والخدمات ـ أو تلك التى تتصل بالتبادل الفكرى والثقافى، والتى تتصل بالتبادل السياسى بين الفرد والمجموع والمعبر عنه بالحرية فى إبداء الرأى والمشاركة والتعددية السياسية وبالتالى يعد سقوط الماركسية إنتصاراً للرأسمالية. ومن الواضح أن هذه الفكرة تساير نظرية فيبر ورستو وفوكوياما.

وقد أرتبط مفهوم الحرية والفردية والمجتمع المدنى بمفهوم الليبرالية الغربية بنماذجها الفرعية المختلفة، وهنا كان صراع الليبرالية ضد تزايد تدخل الدولة أو السلطة العامة، وضد تزايد سلطات الصفوة السياسية فى مقررات المجتمع المدنى الإقتصادية الإجتماعية، وتدخلها فى حدود العلاقة بين الدولة والفرد والمجتمع المدنى.

وقد نجحت الليبرالية فى رأى البعض فىقيادة حركات مضادة لكل أشكال النظم الشمولية، سواء من خلال تبريرات إنسانية أو إجتماعية أو فكرية أو تنظيمية.

ومن هنا كان سقوط النازية فى المانيا، والفاشية فى إيطالى، وحركات الحكم المطلق فى أسبانيا تحت حكم فرانكو، والحكم فى اليونان تحت حكم الجنرالات[٥٧] وأخيراً سقوط الماركسية .

ويذهب بعض المدافعين عن الليبرالية إلي أن هذا النظام يعطى للجميع حق التعبير والنقد بشكل قانونى، سواء المؤيدين له أو المناهضين على حد سواء، ومن هنا سمح بقيام إتجاهات راديكالية وأستطاع إعادة صياغة هذه الإتجاهات الناقدة للبيرالية وأستدمجها فى جوهر النظام كنتاج فكرى ورمزى وسياسى. وهذا فى رأى هؤلاء الباحثين هو ما أعطى للثقافة الأورو-أمريكية الدينامية والتطور من خلال ظهور حركات النقد التى لعبت دورا هاما فى إعادة تصحيح النظام والتخلص من أوهامه وطوباويته وعدم تحوله إلى ديانة وضعية. وهذه القدرة الدينامية والتطور هى التى مكنت النظام الليبرالى فى نظر البعض من الإنتصار على الماركسية .

فعلى الرغم من أن الماركسية أدعت دفاعها عن العدل والطبقات المستغلة وتحرير الإنسان من القهر والاستبعاد، إلا أنها حاولت فصل الإنسان عن ذاته حيث حاولت تحريره من الميتافيزيقا والروحانيات، وإدعت صياغة لاهوت وضعى بديل للأديان القائمة على

الإيمان بالغيب، وتضمن هذه اللاهوت الوضعى مجموعة من المبادىء والأهداف المناقضة للفطرة أو الطبيعة الإنسانية (كالتحرر من الطبقية والتفاوت الإجتماعى والبناءات الأسرية والدين والطبيعة الإنسانية القائمة على حب الذات والمصالح الخاصة والعدوانية... والتخلص من الدولة وسلطانها ... الخ).

ومن هنا تحولت الماركسية من لاهوت تحرير الى لاهوت يكرس العبودية والأسطورية والطوباوية والمادية.

وقد وقعت الماركسية فى تناقض فكرى بين حركة الصراع كأساس للتطور، وبين تجميد حركة التاريخ عند مرحلة المجتمع الشيوعى قمة المراحل التطورية الخمسة،كذلك وقع فى تناقض بين نبذ وهدم الفلسفات المثالية الطوباوية.والإستناد إلى المادية التاريخية والمنهج الجدلى، وبين الوقوع فى طوباوية مثالية تعد بتخلص الإنسان من خصائصه السيكولوجية والفطرية وإنعدام الحاجة الى دولة وأجهزة ضبط والوصول إلى الفردوس الشيوعى المزعوم حيث يسود مبدأ من كل حسب جهده وقدراته، وإلى كل بحسب حاجاته[٥٨].

وقد أنقلبت الجنة التى وعد ماركس بها الكادحين جحيماً عليهم حيث أضاف إلى شقائهم المادى شقاءاً نفسياً، وتأكدت مصداقية «كاوتسكى» رفيق لينين والذى وصفه بأنه مرتد عندما أعلن إنحراف الماركسية وأكد أن دكتاتورية الكادحين صارت دكتاتورية عليهم[٥٩]، حيث قتلت الحرية والديمقراطية تحت تسلط القهر ومحاولات التخدير اللفظية[٦٠]. وتجدر الإشارة إلى أن سقوط الماركسية لا يعنى نجاح النموذج الليبرالى،كما لا يعنى إن النموذج الأخير هو الذى أسقط الماركسية،كما لا يعنى إمكان التنبؤ بأستمرار النموذج الليبرالى بوصفه النموذج الذى حقق نجاحات علمية وأقتصادية مادية فى الغرب،كما لا يعنى حتمية إحلال النموذج الليبرالى محل النموذج الشمولى الماركسى فى الدول التى أكتوت وخضعت قهراً لسلطان هذا النموذج الأخير فترة طويلة من الزمن.

فقدسقط النموذج الماركسى بسبب عوامل متضمنة فى بنية الماركسية ذاتها تحتم سقوطه، منها إنكار الغيب والدين والجوانب الروحية للإنسان، ومنها مقاومة الفطرة ومحاولة إلغاء بعض جوانبها وهى محاولة عبثية مآلها الحتمى الفشل، ومنها مجموعة من السمات الرئيسية والخصائص التى اتسمت بها الماركسية فى التطبيق السياسى كنظام شمولى دكتاتورى أو أوتوقراطى إستبدادى.

واهم هذه الخصائص(٦١):

أولا :فرض عقيدة وضعية أو بناء أيديولوجي بشكل قهرى على الجماهير، وهى عقيدة فلسفية زائفة تفتقد الى المنهجية ولا تستند إلى حقائق وإنما الى ظنون فردية.

ثانيا :سيادة حزب سياسى يقوده شخص ينفرد باصدارالقرار، وعدم قبول مبدأ الفصل بين السلطات:

ثالثا :فرض العقيدة الوضعية والنظام السياسى والإقتصادى بالقهر والإرهاب، والتنكيل بالمعارضين.

رابعا :إحتكار الدولة لوسائل الأتصال وإنفرادها بنشر الأخبار والإعلام من منظور واحد بما يخدم أهداف الحزب الحاكم ومصالح أعضائه.

خامسا :توجيه الأقتصاد توجيها مركزياً بشكل تسلطى لصالح جمهورية روسيا الإتحادية وعلى حساب الجمهوريات الأخرى ومنها الجمهوريات الإسلامية.

سادسا :وجود مسافة إجتماعية وخطوط فاصلة بين القادة وغير القادة فى العديد من الأمور والحقوق والواجبات والإمتيازات.

سابعا :اللجوء الى التعبئة الأيديولوجية المستمرة للجماهير من أجل الولاء الدائم للنظام بشكل قهرى.

ثامنا :عدم الإعتراف بالتعددية الحزبية وعدم الإعتراف بالحق فى الصراع أو التنافس السياسى أو قيام أحزاب أو جماعات معارضة لها برامج مخالفة تسعى للوصول الى السلطة لتحقيقها. وفى هذا تكريس لاحتكار السلطة والقوة.

ولاشك أن نظاما هذه خصائصه مقضى عليه حتماً بالإنهيار، ومن الغريب أن هذا النموذج الماركسى المنهار لا يقوم فقط على هذه الخصائص، ولا يعارض فقط الفطرة فى التطبيق، لكنه يقلب الحقائق ويزيف المفاهيم، فالطبقات والتفاوت الأجتماعى بناءات مستحدثة وهى أسس البلاء، والدولة جهاز طبقى ولابد من اختفاء الطبقات وإختفاء الدولة تخلصا من الاستغلال وهو ما تعد به الماركسية فى شكل طوباويات مريضة.

والدين والعقيدة والقيم ليست فى التصور الماركسى إلامتغيرات تابعة لعلاقات وقوى الإنتاج، وهى ليست سوى أدوات لتكريس الأستغلال والقهر الطبقى... ويقول ماركس فى

هذا الصدد «إن نمط إنتاج الحياة المادية هوالذى يحدد الطابع العام للحياة الروحية والسياسية والإجتماعية ».

وقدكان موقف ماركس(٦٢) من الدين فى شبابه متأثراً بشكل واضح باليسار الهيجلي خاصة عند «فيورباخ» و«وجانز» و«موزيس» و«دوجيه» «بوير » وغيرهم.

و يتجلى هذا فى مؤلفه الذى ألفه مع زميله «إنجلز» وهو «الأيديولوجيا» الألمانية حيث نظر الى الدين كأيديولوجيا سلبية تابعة للبنية الأساسية يقوم بوظيفة« التخدير والتنويم الغيبى والاغتراب » ويشير «رشدى فكار» الى أن ماركس قد تراجع عن هذا الموقف فى نهاية حياته-شأنه فى ذلك شأن «سبنسر» و «كونت » . كما يتضح فى مراسلاته مع البابا، ومع زعيم ثورة الفلاحين بألمانيا آنذاك «منزيل» وموقفه من «البلانكيين» ومظاهراتهم المعادية للدين. (٦٣) وقد صرح إنه«لم يك ابدا الهاتف بموت الاله الذى ما تنكر له-على حدزعمه -وإنما «كان يسعى و يهتف دائماً بتحرير الإنسان ».

فالمشكلة ليست فى إنكار الإله «ولكن فى تحرير الإنسان» ويؤكد «فكار» على أهمية التراجع وأهمية أن يعيه كل من يرتدى العباءة الماركسية بهدف النيل من الدين والتشكيك فيه».

ويقول « فكار »« لقد تراجع ماركس ومن باب أولى أُن يتراجع مريدوه وفاءله ولفكرة» . (٦٤).

والواقع أننى لايمكننى أن اعتبر هذا التراجع عودة الى الإعتراف بالدين ، ولكنه أُيضا نوع من الفلسفة الذاتية أو التأملات الخاصة .

و لم يلتفت، أتباع ماركس الى هذه النقطة والدليل على هذا أُن النظم التى حاولت تطبيق الماركسية ناصبت الأديان بشكل عام، والإسلام بشكل خاص عداء سافرا -كما سبق أن أوضحنا فيما سبق بشأن الإتحاد السوفيتى المنهار (٦٥).

هذه الحقائق التى تتصل بمحاربة النظم الماركسية فى الإتحاد السوفيتى للفطرةوالعقل والدين، ومحاولة القضاء على الإسلام-عبثا-والقضاء على نظم هى بطبيعتها فطرية مرهون بقاؤها بوجود الإنسان كما خلقه لله.كالتدين والأسرة الملكية والتفاوت الطبيعى بين البشر والحوافز الفردية ...والتنكر لكل القيم والأخلاقيات العليا فى الحياة، والهبوط بالإنسان إلى مرتبة الحيوانية البوهيمية وسلب الإنسان كرامته وحريته، هذا إلى جانب ماساد من فساد وتسلط سياسى ، وحرمان إجتماعى وإقتصادى ، وتباين ضخم بين رفاهية الصفوة الحزبية

ومعاناة وحرمان الجماهير ، هذا الى جانب تطبيق سياسيات القهر والإذلال والتجويع وتكميم الأفواه وتزييف الحقائق والفكر باسم العلم .. كل هذا هوالذى أدى إلى سقوط الماركسية نظرا وتطبيقا.

فالنموذج الماركسى يحمل بذور هدمه فهو نموذج دكتاتورى -كما يصنفه «عبد الحميد متولى » وهو نموذج أوتوقراطى يقوم على الفردية والجذرية-كما يصنفه «الموند» Almond و « باول» Pawl وهى تختلف عن نظم أخرى أقل حدة فى تصنيف هذين الباحثين ، مثل النظام الأتوقراطى الشامل والمحافظ (ألمانيا النازية)أو المحافظة (أسبانيا تحت حكم فرانكو) أو الأوتوقراطية المجددة (البرازيل) .

فالنموذج الماركسى لم يسقط لحتمية سيادة النظم الليبرالية كما يزعم أنصار نماذج المراحل التاريخية أو التحديث أو نهاية التاريخ، ولكنه سقط لمخالفته الواضحة لحقائق الدين والعقل والفطرة وإنتهاكه لكل القيم والاخلاقيات .

فسقوطه يتفق مع سنن لله فى المجتمع والتاريخ والتى تتصل بعاقبة الاستبداد وعاقبة الفساد وعاقبة محاربة لله ورسوله وعاقبة الطغيان(٦٦).

والواقع أن النظام أو النموذج الليبرالى-مع مسايرته للفطرة فى بعض الجونب-الا أنه ليس النموذج المخلد أو الذى يحقق الفردوس الأرضى، فهو نموذج يمجد الصراع الاقتصادى والصراع السياسى ويدوس فى غمرة هذا الصراع على العديد من القيم والأخلاقيات، وهو نموذج إنبثق من أفكار قائمة على البقاء للأقوى، وتطبيق الحرية المطلقة فى السوق والتنافس .

وكما يشير« تشارلس رايت ملز» C.R.Mills فإن التعديات السياسة والتعددية فى الصفوات ليست إلا وهماً فالسيطرة سواء السياسية أو العسكرية أو الاقتصادية هى لصفوة القوة ولخدمه مصالح واحتكارات محددة ولغير صالح الجماهير. فالقوة تتجمع فى يدجماعة صغيرة نسبيا تمارس التأثير الفعلى على كافة النظم القائمة.

ومن هنا تعانى المجتمعات الليبرالية من أزمات الإحتكار والتضخم والبطالة واللامبالاة Apathy والاغتراب Alienation وبعض صور السلوك الإنفصالى Dissociative Behavior والصراع السياسى الإقتصادى، وشدة التفاوت الطبقى-والإستعمار والامبريالية ليست إلا نتيجة لأزمات النموذج الليبرالى.(٦٧) ويعانى النموذج الليبرالى من طغيان الآلية والتكنولوجيا على الحريات الفردية المشروعة، وسيادة النزعة الشيئية حتى تحول الإنسان الى شىء يقاس

بالمعايير الاقتصادية ، وإفتقاد التوجهات الدينية، ومن هنا تزايد معدلات حركات الرفض والاحتجاج وسيادة النزعات العبثية ومعدلات الإنحراف والاجرام والإنتحار والمرض النفسي.

ويرى البعض أن الماركسية لعبت دورا فى نموالنموذج الليبرالى حيث إضطرت المجتمعات الليبرالية الى إدخال بعض الجوانب الإجتماعية فى الإعتبار وابتعاد الليبرالية عن نموذج «دعه يعمل دعه يمر» أو نموذج ما بعد الكساد الكبير أونموذج ما بعد الحربين.

ويرى هؤلاء إن غياب الماركسية كعدو أيديولوجي لليبرالية سوف يجعلها تبحث عن عدو جديد حتى تستمر عمليات تعبئة واستنفار الموارد والكفايات والطاقات، وإن هذا الغياب سوف ينعكس على طبيعة العلاقات الدوليةمن حيث طبيعة العلاقة بين الشمال والجنوب ، وتشكيل العلاقات سواء التى تقوم على أسس وطنية أوعرقية أو دينية.

وضمن القضايا الهامة المطروحة سواء على المستوى التاريخي أو الحديث أو المعاصر، قضية موقف الليبرالية الغربية من الإسلام ، ذلك الموقف العدائى الذى تعكسه أغلب كتابات ونظريات علوم المجتمع هناك مثل نظريات«كونت» و«دوركيم » و«فيبر» و«ديورانت» و«روستو» و«رودنسون» و«فوكوياما »وغيرهم.

ولاشك أن من بين مظاهر عداء الفكر الغربى للدين، المقابلة المستمرة عندهم بين الدين والعلم وبين الدين والتحرر، وبين الدين والتنمية . ويرجع هذا فى جانب كبير منه إلى طبيعة التجربة الدينية فى أوربا سواء فى الحضارة الاغريقية أو فى العصورالوسطى.

وكان الخطأ الذى وقع فيه المنظورون هناك ، وهو إمتداد للتمركز حول الذات ، إنهم عمموا التجربة الدينية فى أوربا على كل الأديان والبناءات العقائدية والأخلاقية والقيمية دون تمييز ودون مقارنة ودون الأخذ بأصول المنهجية العلمية.

عوامل سقوط النموذج الماركسي

لايمكن لنا في هذا البحث أن نحدد بدقة مختلف العوامل التى ساهمت فى إسقاط هذا النموذج الزائف، وتحديدوزن كل عامل، فهذا من شأن البحوث الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، ومن شأن المؤرخين والمشتغلين بمختلف العلوم الإجتماعية.

ولن يصلوا الى نتائج فى المدى القريب لأن العديد من المعلومات والبيانات غيرمتوافرة، ولا أعتقد أنه سوف يكون ممكنا الكشف عن مختلف العوامل وأوزانها إلا بعد

مضى فترة زمنية تطول أو تقصر حسب الظروف ولكن المؤكد أن هناك العديد من العوامل التى تضافرت على إسقاط هذا النموذج، منها عوامل داخلية وخارجية، دينية ومادية وإجتماعية وإقتصادية وتنظيمية،... وقبل هذا كله عوامل ترتبط ببينة الأيديولوجية الماركسية نظرا أو تطبيقا أهمها محاربتها للفطرة ممثلة فى الزواج والأسرة والملكية والتفاوت الطبيعى بين البشر والسعى للحصول على الأرباح والحوافز .. ومحاربة الله ورسوله ممثلا فى محاولة القضاء على الفطرة الدينية وإلغاء الأديان بشكل عام والإسلام بشكل خاص، وتصوراتها الخيالية المتصلة بتغيير الطبيعة السيكولوجية للإنسان . والقول بحتمية إلغاء الشرطة وأجهزة العدل والدولة لأنها فى نظر الماركسية أجهزة طبقية... هذه الأباطيل والتناقضات فى بنية الفكر الماركسى ساهمت فى سقوطها. ومن الأمور التى ساهمت بلاشك فى إسقاط الماركسية جهاد المسلمين فى الداخل والخارج لإسقاطها ، وسوف نعرض جانبا من جهاد المسلمين فى الداخل ضد الحرب الشرسة وموجات القهر التى تعرضوا لها هناك أما المسلمون فى الخارج-خارج الاتحاد السوفيتى سابقا-فهناك الجهاد الأفغانى البطولى، ومن ورائه الدعم المتواصل من الدول الإسلامية. وقدساهم هذا الجهاد بدوركبير فى إسقاط الإتحاد السوفيتي خاصة بعداستنزافه للطاقات السوفيتية والإنتصار عليه بعون لله.

ولاشك أن هناك عوامل محلية وعالمية كبيرة ساهمت فى إسقاط الإتحاد السوفيتى منها القوى الإسلامية، ومنها القوى الغربية ومنها الصراعات العرقية، ومنها الأزمات الإقتصادية منها الفساد الإدارى. وبغض النظر عن نوعية العوامل التى يمكن للمحللين والدارسين أن يرصدورها، والتى ساهمت فى إسقاط النموذج الماركسى، وبغض النظر عن طبيعة الأوزان النسبية لهذه العوامل فإننا نود أن نؤكد على عدة حقائق فى هذا الصدد.

الأولى: إن سقوط الاتحاد السوفيتى يأتى وفق سنن الله فى التاريخ والمجتمعات .

الثانية: إن هذا النموذج كان يحارب الله ورسوله ويحارب المسلمين والمؤمنين ويحارب كل الأديان والنظم الأخلاقية والقيمية الدينية ويسخرمنها وكان يحارب الفطرة السوية عند الإنسان،وكان يمتهن كرامة الإنسان الذى كرمه خالقه على سائر خلقه و سلبه حقوقه وفى مقدمتها حق العبادة والتدين والتوجه لخالقه.

وهذا هو العامل الأساسى فى تدمير وسقوط هذا النظام. فالدمار والإنهيار سنة حتمية لكل القوى التى تحارب الله وتحيد عن منهجه ، وإن كانت سرعة هذا التدمير يتوقف على

سنن إلهية أخرى فقد تستغرق سنة وقد تستغرق سبعين سنة (كما هوالحال بالنسبة للإتحاد السوفيتي) وقد تستغرق قرون طويلة حسب قيام المسلمين بواجبات الخلافة وهي كلها أمور تسير حسب قدر الله.

قال تعالى: «وكأين من قرية أمليت لها وهي ظالمة ثم أخذتها وإلى المصير» (الحج ٤٨) فقد أملى الله للكثير من القرى أو المجتمعات الهالكة، ولم يكن هذا الإملاء منجيا لها من المصير المحتوم أو السنة المطاردة في هلاك الظالمين (٦٨).

قال تعالى: «بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه.. (الأنبياء ١٨).

الثالثة: إن القوى الإسلامية الداخلية (المسلمون المناضلون–داخل الجمهوريات الإسلامية–ضد القهر الإلحادي) والخارجية، (الجهاد الأفغاني ومن ورائه كل القوى الإسلامية في العالم) كان لها دورها البطولي واليقيني في إسقاط النموذج والحكم السوفيتي الماركسي.

وقدجرى هذا وفق سنه إلهية في التاريخ فمن السنن المطردة أن ينتصر الحق على الباطل ولوطال الزمن، وقد كانت القوى الإسلامية تدافع عن الحق ضد السلطات السوفيتية التي كانت تدافع عن الباطل وعن الكفر وعن الإلحاد يقول تعالى: «ياأيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم» (سورة محمد٧).

وقال تعالى: «كتب الله لأغلبن أنا ورسلي إن الله لقوي عزيز» (المجادلة٢١).

وقال تعالى: «ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين أنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون» (الصافات ١٧٢/١٧٣)

الرابعة: إن النموذج الليبرالي والقوى الغربية يقينا ليست هي وحدها التي أسقطت الماركسية، فقد تكون أحد العوامل في هذا السقوط، ولاشك إنها لعبت دورا كبيرا في مواجهة القوة الماركسية وفي محاولة القضاء ليها. وهذا إعمالا لسنة إلهية في التاريخ وهي دفع الظالمين بالظالمين. وذلك بعض ما يفهم من قوله سبحانه وتعالى: «وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بماكانوا يكسبون» (الإنعام١٢٩) (أي نسلط بعضهم على بعض)*.

موقف علم الاجتماع الغربي من الدين : (محاولة للتفسير)

يمكن القول أن موقف الفكرالغربي من الدين يجب أن يفهم في دائرة موقفه من المعرفة بشكل عاماً وما يطلق عليه «الابستمومولوجيا» وتتصل هذه القضية-قضية المعرفة بأربعة أبعاد تصارع حولها الفكر الغربي طويلا وهي.

أ- امكان المعرفة :

وظهرفي هذا الصدد عدة مذاهب منها الشك Scepticism الذي يتضمن في أغلب صورة الإلحاد في الدين Athiesm (الشك المطلق عند) «بيرون ٢٧٥ق.م.»، والشك الابستمولوجي أو التوقف عن الحكم .. » ومنها مذهب التيقن Dogmatism الذين أكدوا قدرة الإنسان على إدراك الحقيقة وإن اختلفت نظرياتهم في هذا الشأن (٦٩).

والبعض من الباحثين يتخذمن الشك المنهجي طريقا للوصول الى اليقين .

ب- طبيعة المعرفة: ويتصارع في الفكرالغربي إتجاهان: الأول ما يعرف باسم «الواقعية»، والثاني «المثالية»: وتنقسم الواقعية الى عدة أقسام متصارعة، فهناك الواقعية الساذجة، والواقعية النقدية، والواقعية الجديدة، والواقعية النقدية المعاصرة،كل لها أنصارها ومقولاتها.

وتنقسم المثاليةكذلك الى عدة أقسام، منها المثالية الذاتية، منها المثالية النقدية. ويدور البحث في هذه القضية حول علاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها.

فهل الأشياء التي ندركها لها وجود عيني مستقل عن الذات العارفة ؟ أم إنها ليست سوى أفكار في عقولنا (٧٠).

ج- مصادر المعرفة وأدواتها:

ويتصارع في الفكر الغربي مذاهب كثيرة في هذا الصدد أهمها المذهب العقلي الذي يركز على العقل كمصدر أساسي للمعرفة (ديكارت ومدرسته)، والمذهب التجريبي (هوبز) و«كوندياك»، «لوك» «هيوم»... ويركز هذا المذهب على رفض كل (٧١) ما هو فطري ، وكل ما هو حدسي إلهامي ، وأرجعـوا كل أنواع المعارف الى التجربة- وهو مذهب منكر للألوهية بالضرور- مذهب الوضعية المنطقية Logical Positivism، والمدرسة

---

* انظر زاد المسير لابن الجوزي : المكتب الإسلامي بيروت سنة ١٤٠٧ جـ ٣ ص ١٢٤ .

الإجتماعية المتطرفة فى تفسير المعرفة والتى يتزعمها « دوركيم »، والمدرسة المادية فى تفسير المعرفة ويتزعمها «ماركس»ومن قبله «فيورباخ» (٧٢).

والمدرسة الإجتماعية المتطرفة عند دوركيم ترفض العقل مصدراً للمبادىء الكلية أو المسلمات ، وأكدت على أن التصورات العقلية ترتبط بتصورات العقل الجمعى أو المجتمع، ويضربون على هذا مثالا بمبادىء الفكر أو المنطق عند أرسطو «الذاتية ، وعدم التناقض والثالث المرفوع) فهى فى نظرهم لاتنطبق على البدائيين «مثال ذلك التصورات المتصلة بالطوطمية حيث يتصور البدائيون إنهم بشر وآلهه فى نفس الوقت) .

ولعل هذه الافكار الزائفة التى روجت لها المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع تتمثل بشكل واضح فى كتاب دوركيم «الصور الأولية للحياة الدينية» وكتاب«لوسيان ليفى بريل» «العقلية السابقة على المنطق » Pre Logical Mentality .

وهذا يعنى عندهم إن المبادىء العقلية والدينية والأخلاقية..كلها متغيرات تتطور وتتحول، وليست إلاظواهر تابعة للحياة الجمعية.

فالعقل الفردى يتلقى المعرفة عن العقل الجمعى، ويخضع له راضيا أم كارها. والإنسان فى نظر هذه المدرسة الإجتماعية المتطرفة يشعر بالحرية وعدم التعرض للضغوط ، مع أنه يكره على قبول متطلبات العقل الجمعى. وهم يفسرون ذلك فى ضوء أنساق التربية أو التنشئة الإجتماعية.

و يشترك فى هذه المدرسة العديدمن علماء خارج فرنسا مثل «هربرت سبنسر »... وهذا يعنى إن هذ المدرسة المنحرفة تنكر الوحى وتنكر العقل معا. وتسير المدرسة المادية فى نفس هذا الخط الإلحادى حيث تنظر الى المعرفة على أنها وليدة النظم الدينية والقانونية والتربوية والسياسية والاخلاقية... التى يعيش الإنسان فى ظلها. وإذا كانت كل هذه الأنظمة ليست–على حد قولهم – إلا محصلة أو إفرازا للظروف الإقتصادية–علاقات وقوى وأنماط الإنتاج، فإن هذا يعنى أن هذه الظروف الأخيرة هى المصدر الحقيقى لكل النظم الأخرى بما فيها النظام المعرفى.

و يشترك «ماركس» مع «جون ديوى» فى الإتجاه البراجماتى حيث يرى إرتباط المعرفة بالنفعية . ويقاس صدق المعرفة بقدرتها على تغيير البيئة الإجتماعية(٧٣). ويوظف ماركس هذه المقولة فى خدمة أهدافه الإنحرافية المعروفة.

ج-أنواع المعرفة الممكنة:

وهذه ترتبط بالعوامل والأبعاد السابقة، فهل نستطيع الوصول إلى المعارف اليقينية؟ أم أن كل معارفنا ظنية؟وما هي وسائلنا الى ذلك؟.

وقد إنقسم الفكر الغربي إزاء هذا الى مدارس متصارعة.

وقدإنقسم المفكرون فى الغرب، ومن بينهم علماء الاجتماع إزاء العلاقة بين الدين والعلم الى عدة إتجاهات، تتوقف على تصورهم للأبعاد السابق بيانها بصدد نظرية المعرفة (إمكان المعرفة وطبيعتها ومصادرها وأنواعها).

ونستطيع أن نتبين عدة اتجاهات نوجزها فيما يلي:

الاتجاه الأول: وهذا هو الإتجاه الغالب لدى الفلاسفة وعلماء إجتماع الغرب، ويرفض هذا الاتجاه الفكر الدينى رفضاً تاماً على إعتبار أنه ضرب من الأسطورية والخرافية والبدائية . ويدخل ضمن هذا الاتجاه ما يطلق عليه «مدجلى » E.B.F.Midgly كل مذاهب الإلحاد الوضعي (٧٤) والتى يمثلها «كونت» و« هيجل»، «فيورباخ»، «ماركس »، نتشه»، «فيبر »، «دوركيم »... وهم يعجزون عن تقديم الأدلة المنطقية على هذا الإلحاد ، ولا يستندون فى هذا إلى أى أساس عقلى سليم ، وهم يعترفون أنه مجرد خيار شخصى . وهذا ما أكده «نتشه» فى مذهبه العدمى Nihilism .

ويؤكد «رايموند آرون » أن الاتجاه العدمي أثر على فكر « فيبر »، وأن هذا الإتجاه عنده لم يكن إختياراً مقصوداً بقدر مانجم عن موقفه من المعرفة العلمية ، فقد كان يرى أن أحكام القيمة أمر لايتصل بالمعرفة العلمية (٧٥)، ومن العجيب أن«فيبر» كان يبرر إلحاده بقوله «إنه غير موسيقى من الناحية الدينية» Religiously unmusical—ويقصد إنه ليس لديه الحساسية والتقبل للدين.

فقدحاول أن يبرىء نفسه من الاتهام بالعدمية، فذهب الى أن العقيدة أومطلوب، ولكنها منحة الهية يهبها الله لمن يشاء !(٧٦)

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الروحي—ويمثله بعض الفلاسفة مثل«إميل بترو» وتلميذه « هنرى برجسون » وهؤلاء لايرون إن هناك تناقضا بين الدين والعلم، لكن لكل مجاله. وهم يؤكدون على أهمية المسلمات والثوابت الدينية والاخلاق كضرورة للحياة الإنسانية. وهذا الاتجاه يؤمن بأهمية الدين، لكنه له مجاله المختلف عن واقع الحياة

الإجتماعية للإنسان. وهنا تكريس للعلمانية .

الاتجاه الثالث: وهوإتجاه اللامبالاة إزاء قضايا الدين، فالدين بأبعاده وقضاياه ومقولاته، لا تعنيهم–على حد قولهم. وما يهمهم هو كل ما يتصل بالحرية الإنسانية والوجود الإنسانى وما هية الإنسان –وقد غفلوا عن الرابطة الوثيقة بين هذه القضايا وبين الدين. ومن أهم من يمثل هذا الاتجاه ملاحدة الوجوديين وبعض أنصار الإتجاه الفينومينولوجى فى علم الإجتماع. ولايختلف هذا الإتجاه كثيرا عن الإتجاه الإلحادى الأول .

الاتجاه الرابع : وهو الإتجاه النفعى العملى البراجماتى ، الذين حاول أنصاره إخضاع الدين والمعرفة الدينية لمعيار النفعية المادية في حياة الإنسان، وفي مختلف عمليات الإنتاج والإستهلاك والعلاقات والحياة اليومية. ويرجع هذا الإتجاه الى وليم جيمس، وديوى، و«تشارلس بيرس L.C.S.Peirce » ، ومن أبرز علماء الاجتماع الذين يشايعون هذا الإتجاه شيلر Schllier الذى أكد فيما أطلق عليه « المذهب الإنساني » أن الحق وظيفته خدمة البشرية ، وإن الصدق والكذب يقاس على معيارخدمة الإنسان، وتحقيق منفعته، ولا يوجد حق يقوم بمعزل عن الإنسان (٧٧)،وهذا الإتجاه لا يختلف كذلك عن الإتجاه الإلحادى .

ونستطيع تفسير أسباب العداء السافر أو الخفى للدين فى الفكر الغربى بشكل عام ، وللإسلام بشكل خاص في ضوء عدة عوامل من أهمها ما يلى:

أولا: واقع التجربة الدينية الاغريقية التى تمثل العمق الإستراتيجى أو التاريخى للحضارة الغربية. فقد صور الإغريق آلهتهم بصورة مفزعة مقززة، فهم فى صراع مستمر بينهم وبين بعضهم البعض، وبينهم وبين الإنسان، ودائما تكون النتيجة ضد الإنسان ودمارا وعذابا وشقاء بالنسبة له .

فالآلهه لاتكترث بالإنسان ولاترحمه ولا تساعده... و يمكننا أن نستنتج هذا الأمر من الأساطير الاغريقية أو «الميثولوجيا الاغريقية »

و نكتفى كمثال بعرض أسطورتين هى«أسطورة زيزيف»، واسطورة «بروميثوس ». وهناك العديد من الأساطير الأخرى المخزيه مثل أسطورة «أوديب » و«الكترا» اللتان إستعان بهما«فريد »فى بعض استنتاجاته المنحرفة عن النفس الإنسانية.

وتصور « أسطورة زيزيف» تعنت الآلهية وظلمهم الفادح للإنسان ، فقد ارتكب «

زيزيف» وهو إنسان خطأ ما . فعاقبته الآلهة بدون رحمة حيث حكمت عليه بحمل صخرة ضخمة من سفح جبل حتى يصل بها الى القمة ، ثم تعيد الآلهه الصخرة الى السفح فيعيد الإنسان حملها . وهكذا الأمر في دورة من العذاب والإنتقام الرهيب .

وهذا يشير إلى بؤس الإنسان و قدره المحتوم في صراعه الأبدى مع الآلهه الأقوى والأكثر تجبرا (٧٨).

أما أسطورة « بروميثيوس » فإنها تعكس الصراع الأبدى كذلك بين الآلهه والإنسان ، فتروى أن « زيوس » كبير الآلهه خلق الإنسان من قبضة من طين ، وسواه على النار المقدسة التى ترمز الى العلم و المعرفة.وأنزل الإنسان بعد خلقه الى الأرض وحيدا يعانى الظلمة والجهل.

وهنا ظهر كائن اسطورى يدعى « بروميثوس» أشفق على الإنسان وقدم اليه مساعدة عن طريق قيامه بسرقه النار المقدسة من لله ، وأعطاها للإنسان . وهذا يرمز الى انه منحه المعرفة والعلم .وغضب « زيوس » لذلك،ولكنه عجز عن أن يسترد النار المقدسة «لاحظ التناقض هنا -إله يسرق ، وإله يعجز ،وإله ينتقم .....» .

ولهذا عاقب«زيوس »«بروميثوس» بأن ارسل إليه نسرا مفترسا ينهش كبده طول النهار،وينمو كبد جديد مكانه خلال الليل، ويعود النسر ينهشه نهارا، وهكذا في دورة ابدية من الشقاء .

أما إنتقام الإله الأكبر «زيوس » من الإنسان« إبيميثيوس » لأنه إمتلك النار المقدسة وبالتالى عرف الأسرار التى من شأنه الإله وحده ، فتمثل فى أن أرسل له أنثى تدعى « باندورا »بحجة إيناس الإنسان فى وحدته » وأرسل معها هدية للإنسان عبارة عن صندوق مليىء بكل أنواع الشرور والآفات،التى تطايرت وملأت الأرض فور فتحه.

هكذا تصور الأسطورة إنتقام الآلهه من الإنسان لأنه عرف اسرارالخلود والأسرار المتعلقة بالالوهية ٧٩ .

ويؤكد« جوليان هكسلى» -الداروني الملحد-أن هذه الأسطورة بمضامينها التى تعكس علاقة البغض والحقد بين الالهة والناس،وحرص لله على تملك المعرفة ، وحصول الإنسان على هذه المعرفة وإفساد نجاحاته العلمية... هذه الأسطورة لا تزال حية مؤثرة فى وجدان وما وراء الفكر الأوربى المعاصر (٨٠) ونستطيع على ضوئها ان نفسر التقابل الذى يضعه العديد من المفكرين الأوربين بين الدين والعلم .

فالجهل والعجز وحدهما هما الذان يخضعا الإنسان للإله ، و كلما تقدم العلم وتمت المعلومات وفكت أسرار الكون والمجتمع والإنسان ، تراجع الدين وقلت حاجة الإنسان اليه ، حتى يحل الإنسان فى النهاية مكان الإلاه .

نلاحظ هذا التصور بارزا فى فكر « كونت » وفيبر وماركس ، ونتشه ، و ديوركايم ، وهكسلى .. الخ).

وفى مقابل هذه الرؤية الجاهلة الخبيثة الأسطورية ، هناك الرؤية الإسلامية الصحيحة.

فالإنسان محكوم بالقدر الإلهى ، وقد إقتضت مشيئة الله أن يخلق الإنسان و يكرمه بالفطرة والعقل والوحى ، و يتعهده بالهداية المستمرة وبالرحمة والعفو ، فضله على كل المخلوقات ، سخر له الكون ، أسجد له الملائكة ، علمه الأسماء كلها ، ينزل عليه من علمه ما يشاء ، يقبل منه التوبة .... كل هذه النعم من أجل أن يؤدى وظيفته كما أرادها لله من عباده بمعناها الواسع بما تتضمنه من فرائض ومعاملات و تعمير الأرض وتعارف بين البشر وإعلاء لكلمه لله ونشر لدينه ومحاربة اعدائه .

(٨١)

ثانيا : التجربة الدينية الرهيبة التى شهدتها أوربا على مدى القرون الوسطى والتى تمثلت فى القهر والتسلط والظلم والاستبداد الذى مارسته الكنيسة ومارسه رجال الدين المسيحين على جماهير الناس بإسم الإله وباسم الدين . فقد زيف الدين لصالح آباء الكنيسة والإقطاعيين ، وظهرت نظريات التفويض الالهى المباشر ، وغير المباشر ، وطبقت محاكم التفتيش وظهرت افكار صكوك الغفران .. كل هذا من أجل تسخير الناس عنوة — باسم الدين — لصالح تمتع و بذخ أصحاب الأملاك الإقطاعية ، وإقناع الناس بعدم السعى لتحقيق مصالحهم المادية فى الدنيا ، وأن هذا يغضب الرب ، وعلى قدر الإذلال والعنت والقهر فى الدنيا يكون النعيم فى الآخرة . ولم تسمح بأي قدر من الحرية للناس ، ولا يحق إبداء الراى . وكان مصير أى مفكر القتل أو الحرق — والنماذج على هذا كثيرة جدا فهناك جاليليو وهناك برونو وغيرهم .

وهكذا إقترن الدين فى الوعى والوجدان الأوربى بالتسلط والقهر ومحاربة الإنسان ومحاربة العلم والفكر ، واقترن باشنع الإنحرافات الأخلاقية التى يمارسها آباء الكنيسة باسم الدين. ولهذا نجد أن العديدمن المفكرين الأوربين يرون أن العلمانية هى الحل، وإقصاء الدين عن الدنيا و المجتمع و السلطة والفكر هو الحل المخلص من هذا الإستبداد الكنسى.

ومن الجديربالذكر أن الإسلام والتاريخ الإسلامى لم يعرف شيئا من هذه التجربة

الأوربية . وعلى العكس تماما فقد شجع الإسلام على العلم و التفكير والمعرفة، وجعل التفكير فريضة ، وطلب العلم واجب على كل مسلم ومسلمه،وبدأ الإسلام بأقرأ ، وكرم الإسلام العلماء وجعلهم ورثة الإنبياء، وقد كان المسلمون هم الذين اكتشفوا المنهج العلمى التجريبى ،وهم أول من بحثوا وابدعوا فى العلوم الطبيعية والإجتماعية والإنسانية وكان العلماء يلقون كل تكريم من الحكام.وكفل الإسلام حقوق الإنسان بشكل لا يرقى ايه اى ميثاق وضعى . ولهذا استقر فى وجدان المسلم-على عكس الوجدان الأوربى -أن العلم تابع للدين ، وإن العلم ينمو و يتقدم و ينجز بشكل أفضل فى إطار المنطلقات الايمانية-العقائدية والتشريعية والاخلاقية ،وإن الفصل بين الدين والعلم أمر لايقره الدين وليس فى صالح العلم. وبهذا الفهم أنتج المسلمون حضارة إيمانية وعلمية وفكرية ، إنطلقت منها الحضارة الغربية الحديثة آخذه الجوانب العلمية والفكرية تاركة الجوانب الايمانية وهذا هوسرفشلها فى إسعاد الإنسان .

ثالثا :النظرية الداروئية خلال القرن التاسع عشر والتى أحدثت اثاراً هائلة على العلوم البيولوجية والإجتماعية والإنسانية.

فالإنسان فى التصور الداروني هو نهاية سلسلة تطور حيوانى-جذوره حيوانية، وقد سار التطور بطريقة آلية-حتى وصل الأمر الى الإنسان. وهذا يعنى أن الظروف المادية والصدفة العمياء وقوانين التطور الآلية هى السبب فى وجود الإنسان الذى لايمكن له أن ينفصل عن أصوله الحيوانية. ومن هنا لايكون هناك إلاه خلق هذا الإنسان، ولاتكون هناك غاية من وجوده ، ولاتكون هناك اهداف استراتيجية عليا يسعى لتحقيقها، ولاتكون هناك مبادىء عقدية أو أخلاقية ضابطة لمسيرته، لايكون هناك إلتزام من الإنسان تجاه الإله (الذى لايعترف بوجوده ، ولا إزاء غيره لان مايحكم الإنسان هو نفسه مايحكم بقية الكائنات وهو قانون البقاء للأقوى والأصلح بالمعيار المادى الخالص. وإذا كان «دارون» يؤكد أن الطبيعة تخلق كل شىء ولاحد لقدرتها على الخلق »، ويؤكد الماديون «أن المادة أزلية أبدية متطورة، وأن الانسان هو أعلى تطور للمادة لإنها (٨٢). وصلت الى مرحلة الوعى الذاتى. فلا مجال لإيمان بإلاه ولابقيم أخلاقية.. ويؤكد «جوليان هكسلى »فى كتابة «الإنسان فى العالم الحديث »(٨٣). على هذه المقولات المادية الحيوانية للإنسان حيث يقول «لم يعد الإنسان بعد نظرية دارون يستطيع التغاضى عن أصوله الحيوانية، ويدا لنفسه على أنه حيوان غريب » وفى ضوء هذه الرؤية الداروئية التى سيطرت على الفكر الغربى-وما تزال-حتى اليوم يكون من العبث أن نتحدث عن منطلقات عقائدية أو غيبية أو أخلاقية ،

فهذه كلها صناعة بشرية، اذا لم يكن نتاج عقل الإنسان الفرد فهى نتاج العقل الجمعى group mind .

وفى ضوء هذه المنطلقات الدروانية أصبح الدين والأخلاق والمعاملات والقيم أمور بشرية يمكن تفسيرها فى ضوء وظائفها وأدوارها فى الحياة الاجتماعية.

وهكذا ظهرت نظرية «سمنر» Sumner فى العادات الشعبية Folkway (٨٤) . و نظرية «دوركيم» فى «الصور الأولية للحياة الدينية (٨٥) . التى يرجع فيها الدين و التصورات الدينية حول القداسة والتحريم الى حاجات المجتمع التكاملية ... وهكذا تختفى الثوابت والمطلقات العقائدية والأخلاقية والقيمية، وتتحول كل الضوابط الى متغيرات نسبية .

وقد كان للدارونية أثر هام فى تشكيل علم الإجتماع الغربى ، ففضلا عن نمو إتجاه الدروانية الإجتماعية الذى تزعمه «سبنسر» فإن آثارها تتضح عند أنصار الإتجاهات المتصارعة فى علم الإجتماع الغربى، فقد تمسك بها أنصار الماركسية،كما تمسك بها أنصار الليبرالية.

وقد تمسك كلا منهما بفكرتى الصراع والمراحل التاريخية (٨٦) .فالصراع إستخدمته الليبرالية لتمجيد الحرية الإقتصادية المطلقة وعدم تدخل الدولية ، وطبقت فكرة المراحل التى تشير إلى أن المجتمعات تسير فى مراحل تقدمية بشكل تلقائى وحتى وإن أى تدخل لحماية الفئات الضعيفة أو لتنظيم الإقتصاد لن تفيد فضلاً عن أنها سوف تؤدى الى أوخم العواقب، وأن المشكلات الإجتماعية-مثل التفاوت الإجتماعى الضخم والفقر المدقع والبطالة وإرتفاع الأسعار ومشكلات الأجور، والصراع بين العمال وأصحاب الأعمال... كلها أمور سوف تحل طبيعيا خلال مسيرة المجتمع و بشكل تلقائى.

أما أنصار الماركسية فاستندوا إلى فكرة الصراع الدروانى من أجل تجميع الطبقة الكادحة وتنمية الصراع الطبقى حتى يصل إلى أقصى درجات العنف الثورى.

واعتمدوا على فكرة المراحل لوضع سلسلة من المراحل التى أدعوا حتميتها وإنها ستنتهى إلى الشيوعية .

وقد إستند «سبنسر» على الدارونية فى تبرير النظام الرأسمالى بأزماته المتعددة(٨٧) وأستند «وليم جراهام سمنر»(٨٨) على مبدأ البقاء للأصلح لتبرير ما يتمتع به أبناء الطبقات العليا من ترف على حساب الطبقات المحرومة، ولسد الطريق أمام الحركات الإصلاحية(٨٩).

وفى ظل هذه التأثيرات الدارونية المتعددة على الفكر الإجتماعى الغربى نستطيع تفسير موقف هذا الفكر الرافض للمطلقات والثوابت ، سواء تمثلت فى معتقدات وأحكام أو أخلاقيات أو قيم . كذلك نستطيع أن نفسر فى ضوئه التوجهات الليبرالية ، والبراجماتية، والنفعية ، والوضعية ، والماركسية أو المادية عمموما ... التى سيطرت عليه وما تزال حتى اليوم .

وفى مقابل هذه الأباطيل نجد أن الإسلام يؤكد تفرد الخلق الإنسانى .

وأن الله خلقه من طين ونفخ فيه من روحه واستخلفه فى الأرض وأرسي له المنهج وحدد له الغايات والوسائل ووضع له الضوابط والمعايير ، ومنحه العقل والحرية التى تمكنه من تحقيق التقدم والنمو فى إطار البناء الأخلاقى والقيمى والمعيارى . فالإختلاف جوهرى بين الإنسان الذى كرمه الله واستخلفه وسخر له كل ما فى الكون وأسجد له الملائكة وخلقه على صورته ،وبين الحيوان الذى سخره الله لخدمه الإنسان .

رابعا : إن الديانة المسيحية التى يدين بها أغلب الغربيين – ديانة محرفة ، وفضلا عن تحريفها فإنها تتصل بالبناءات العقائدية والاخلاقية والقيمية مجردة عن الواقع .

فلا توجد شريعة مسيحية تفصل القول فى المعاملات الإقتصادية والإجتماعية والإدارية، والسياسية.... وعلى العكس من ذلك فإن هناك العديد من النصوص المنسوبة الى الإنجيل تؤكد عدم تدخل الدين فى تنظيم المعاملات الدنيوية مثل « دع مالقيصر لقيصر وما لله لله » ومثل « طوبى للفقراء لإنهم يعانيون لله » ومثل « ليست مملكتى على هذه الأرض ولكن مملكتى فى السماء » (٩٠) .

وبغض النظر عن مدى صدق نسبة هذه الأقوال الى المسيح عليه السلام ، فإنها تكرس العلمانية وفصل الدين عن الواقع الإجتماعى والإقتصادى والسياسى المعاش للإنسان .

خامسا : نقل صورة مشوهة للإسلام الى الغربين ، سواء بقصد أم بغير قصد ، وفى مقدمة الذين ساهموا فى تشوية الإسلام مجموعة من المستشرقين الحاقدين علي هذا الدين وفي مقدمتهم «جولدتسيهر» خاصة فى كتابة «مذاهب التفسير الاسلامى »* .

---

* مترجم إلي العربية .

هذا الى جانب الخوف المرضى من جانب الغربيين من سيادة الإسلام لأنه يحقق العدالة والمساواة والأخوة الحقيقة فى اطار ضوابط أخلاقية وقيمية .وفى هذا تهديد للمصالح الخاصة للشركات الغربية العملاقة وللتكتلات الاقتصادية والإحتكارات والأساليب الملتوية فى المعاملات ، لأن العديد منها يضحى بكل القيم والاخلاقيات فى سبيل الربح وتحقيق التراكمات الرأسمالية ، بما فى ذلك الإتجار فى المخدرات والأعراض والأسلحة وإلهاب نيران الحروب ... الخ .

وقد عرف العديد من مفكرى الغرب الإسلام الحقيقى لكنهم لم ينقلوا الصورة الصحيحة لشعوبهم ، كذلك فإن هناك تقصير أكيد من المسلمين فى تعريف الغرب بالإسلام الصحيح .

سادسا : الاعجاب المرضى والتمركز الشديد حول الحضارة الأوربية أو الغربية بمنجزاتها سواء الإجتماعية – الحريات المطلقة والأساليب فى التخطيط والتنظيم والادارة...» أو المادية – العلمية والتطبيقات العملية . وعلماء الغرب بحكم تنشئتهم فى المناخ الغربى يتحيزون للثقافة الغربية التى تحيل الدين إلى خيار شخصى . والواقع أن العديد من مفكرى الغرب – حتى أشدهم قناعة بالعلمانية – يعترفون قبل نهاية حياتهم بأهمية الدين الذى تنكروا له طويلاً فى كتاباتهم .

وهذا يعنى غلبة الفطرة السوية عليهم حين دنو الأجل ، وبعد إن تزول الغشاوة التى تصنعها الثقافة أو الحضارة الزائفة . والدليل على هذا ما أكده زعيم العلمانية الفرنسية «سان سيمون » قبيل وفاته أو فى لحظات إحتضاره حيث أكد « إنه لايهدف إلى إحلال العلم محل الدين، وإنما يهدف الى التوفيق والتعاون بين العلم والدين لإن كلا منهما لازم لسعادة الإنسان (٩١) .

كذلك فقد أكد سبنسر – رائد الدارونية الإجتماعية الأول فى علم الاجتماع – أكد فى مؤلفاته الاخيرة « أن العلم لا يمكنه الزعم بأنه قد كشف الغموض الذى حاول الدين أن يتكلم باسمه ، ولازالت المعرفة – كل المعرفة – نسبية .

والدين له مجاله ، والعلم له مجاله – ويستطيعان من خلال التصالح بينهما – أن يسهم كل منهما فى تطور البشرية وأرتقائها (٩٢).

وينطبق نفس الأمر على « أجست كونت » الذى ربط الدين بالتخلف والعلم بالتقدم واكد الإختلاف الجذرى بين مناهج اللاهوت ، ومناهج التفكير الوضعى – فى فلسفته

الوضعية . فقد أكد فى نهاية حياته « أن الإسلام كدين للتوحيد يتمشى مع الحالة الوضعية لخلوه من الغموض ومن العبث وتميزه بالعملية وبساطه شعائره » (٩٣) ونفس الأمر ينطبق على زعيم الإلحاد والمادية « كارل ماركس» الذى قال فى مرسلاته مع البابا فى نهاية حياته « إنه لم يك أبسدا الهاتف بموت الإله الذى لم يتنكر له – حسب زعمه –وإنما كان يسعى الى تحرير الإنسان » (٩٤).

وبغض النظر عن صدق ومضامين هذه الأقوال وأهدافها ، فإنها تشير الى حقيقة الفطرة الدينية وحقيقة التوجه الدينى إلى الخالق ، وإلى أثر المناخات الإجتماعية والثقافية والمصالح والأيديولوجيات الكاذبة فى طمس هذه الحقيقة وذلك التوجه ، وإنه يظهر – حتى عند كبار الملحدين – لحظة دنو الأجل .

سابعا : إقتران الإسلام فى نظر الغرب ببعض الاتجاهات التى تلتزم بالعنف والثورة والارهاب وهى اتجاهات تنتسب للإسلام إسما لكنها منحرفة عن جوهر الإسلام الحقيقى.

ثامنا : العداء التاريخى بين الإسلام والغرب ، فقد إنتشر الإسلام فى الغرب لإعتناق الناس عقيدته ومبادئه الأخلاقية عن قناعة وطيب نفس ، ولكن الغرب المسيحى والكنيسة الغربية ظلوا يناصبون الإسلام عداءً شديداً وما يزال الغرب حتى الآن يخشى التوسع الإسلامى الذى إمتد تاريخيا الى أسبانيا وكاد يتوغل فى فرنسا .

وقد عمقت الحروب الصليبية العداء بين الغرب والإسلام ، خاصة وأن الإسلام له مشروع حضارى عقدى وشرعى وأخلاقى وإجتماعى وثقافى ، يختلف جذريا من حيث المنطلقات والأساليب والأهداف عن المشروع الغربى .

تاسعا : النزعة العنصرية المسيطرة على الفكر الغربى والتى تعلى من قدر الإنسان الغربى وتحط من قدر إنسان القارات القديمة . وقد ظهرت هذه النزعة العنصرية عند عالم الاجتماع الفرنسى « لوسيان ليفى بريل » فى كتابه « العقلية السابقة على المنطق «Pre-Logical Ment ality كما ظهرت فى النزعة الجوبينية نسبة الى « أرنوردى جوبينو «A.De Gobuneau صاحب دراسة بعنوان « بحث فى تفاوت الأجناس البشرية سنة ١٩٥٣» .

وقد ظهر إتجاه اطلق عليه علم الاجتماع العنصرى من أبرز ممثليه « أوتو آمون » Otto Amon فى ألمانيا ، صاحب دراسة بعنوان « النظام الاجتماعى ودعائمه الطبيعية ١٨٩٨» و« فاشى دى لابوج » V.Dela Pouge فى فرنسا صاحب دراسة بعنوان « إصطفاءات اجتماعية » .

ويحاول هؤلاء العنصريون فهم قضايا التقدم والتخلف والتنمية في ضوء عوامل بيولوجية عرقية (٩٥).

عاشراً : ومن بين أهم عوامل العداء للدين في الفكر الغربي ، مجموعة قوي لعبت دوراً هاماً في صياغة هذا الفكر وتشكيله سواء علي المستوي التاريخي أو المعاصر ، وفي مقدمة هذه القوي المنافقين والصهاينة . فقد حرفت المسيحية فى العالم الغربى وامتزجت بعناصر وثنية تحت تأثير عدة عوامل ، منها الإمبراطور الروماني «قسطنطين» الذي فرض المسيحية علي الإمبراطورية الرومانية . يقول «دور بير» الباحث الأمريكي في كتابة «النزاع بين الدين والعلم» «دخلت الوثنية والشرك في النصرانية بتأثير المنافقين الذين تقلدوا مناصب عالية وخطيرة في الدولة الرومانية ، والذين تظاهروا بالنصرانية ، ولم يكونوا يحفلون بأمر الدين ، ولم يخلصوا له يوماً من الأيام . وكذلك قسطنطين» فقد قضي عمره في الظلم والفجور ، ولم يتقيد بأوامر الكنيسة إلا قليلاً في أواخر عمره سنة ٣٣٧م (٩٦) ولقد أرتكبت كل المنكرات والمهازل من إستغلال إقتصادي وتسلط سياسي وظلم إجتماعي وإنحراف أخلاقي حتي داخل دور العبادة نفسها .. باسم الدين . ولعل هذا هو أحد أسباب العداء الظاهر والباطن لدي العديد من مفكري الغرب للدين كدين دون تمييز . أما عن دور القوي الصهيونية ، فقد إستغلت سخط الناس على رجال الدين المسيحي من قساوسة وكهنة ، واستطاعت بدهائها وخبثها وابتكاريتها في مجالات الشر ، أن تحول هذا السخط علي ممثلي الدين المسيحي خلال حقبة تاريخية محددة إلي سخط علي الدين كدين . وقد استهدفت من وراء هذا تحطيم الاخلاق والولاءات الدينية والقيم العليا في حياة الإنسان، الأمر الذي ييسر لهم السيطرة علي مقدرات العالم الإقتصادية والسياسية والإجتماعية دون مقاومة تذكر . ونجد هذا واضحاً في أعمال كبار المفكرين الأوروبيين المعاصرين مثل «ماركس» ، و«دوركيم» ، «كونت» ، «فرويد» ، و«دارون» .. الخ . فقد حاول «ماركس» إلغاء فكرة الغيب وقيادة حملة شرسة علي الدين بوصفه أساس الظلم والطبقية ومدعم للإستغلال .. ، وحاول «كونت» إلغاء الدين بوصفه مدعم للتخلف ومضاد للعلم المادى . كما حاول إقامة دين وضعي يحل فيه الإنسان محل الإله . وهذا مافعله «دوركيم» الذى أرجع الدين والمفاهيم الدينية والأخلاقية والقيمية إلي العقل الجمعي ، وأنكر عالم الغيب ، وحول الدين إلي ظاهرة اجتماعية . وهذا مافعله «فرويد» الذي روج لفكرة إطلاق غرائز الإنسان ضماناً لصحته النفسية والإبتعاد عن الكبت والصراعات والعقد النفسية . وهذا مافعله «دارون» الذي حاول الترويج لفكرة أن الإنسان ليس إلا إمتداداً

للملكة الحيوانية ، وأن ظهوره ليس إلا نتيجة صدفة العمياء ، وأن وجوده ليس له هدف محدد .وتشير «بروتوكولات حكماء صهيون» إلي واجب الصهاينة إزاء الدين فقد جاء فيها «يجب أن نعمل علي أن تنهار الأخلاق في كل مكان لتسهيل سيطرتنا . إن «فرويد» منا ، وسيظل يعرض العلاقات الجنسية في ضوء الشمس ، حتي لايبقي في نظر الشباب شيء مقدس ، ويصبح همه الأكبر إرواء غرائزه الجنسية وعندئذ تنهار الأخلاق ».(٩٧) كذلك فقد جاء في البروتوكولات « لقد رتبنا نجاح «دارون» و«ماركس» ، «نتشه» بالترويج لآرائهم . وإن الأثر الهدام للأخلاق الذي تنشه علومهم في الفكر غير اليهودي واضح لنا بكل تأكيد » (٩٨)

حادي عشر : مهما قيل عن التعصب الديني المسيحي عند الغربيين ، فالواقع إنه لاينبثق عن إنتماء عقدي وأخلاقي وقيمي ، وعن قناعة بأهمية البعد الديني في حياة الإنسان ، ولكنه أقرب إلي النعرات العرقية والقبلية والقومية من جهة ، وإلي الدفاع عن مصالح إقتصادية مادية وأوضاع قائمة من جهة أخري . فالنمط الغربي للسلوك والعلاقات يخالف تماماً نمط الأخلاق والمعايير والقيم الدينية بما فيها الأخلاق المسيحية ، فالإباحية والربا والإستغلال الإقتصادي والتسلط السياسي واستخدام الجنس والمخدرات وكل الأساليب الخبيثة في إدارة الأعمال ... كلها أمور لاتتفق مع النسق الأخلاقي لأي دين إسلامي سماوي . ولاتحتل القيم الأخلاق والواجبات الدينية هناك إلا ساعات خلال الأسبوع يقضيها بعض الناس في الكنيسة يوم الأحد ، والغالبية لايذهبون إلي الكنيسة إطلاقاً . لكن النعرة الدينية تستثار عندهم في مواجهة كل مايهدد نمط الحياة والسلوك السائد والمصالح المادية السائدة عندهم وهذا مايجعلهم يخططون بكل الوسائل ضد الإسلام بالذات ، لأنه يتضمن مشروعاً حضارياً يستند إلي الأخلاق والقيم التي تنبثق من العقيدة والشريعة الإسلامية . وهذا في نظري لايعني الإلتزام بالمسيحية عقيدة وأخلاقاً وقيماً ، ولكن يعني الدفاع عن المصالح والخوف المرضي من الاسلام الذي يقضي علي كل ضروب الاستغلال والإنحراف المكرس لخدمة الصفوات الإقتصادية والسياسية والعسكرية في الغرب . فالتعصب المسيحي الغربي يؤدي وظيفة الحفاظ علي نموذج الحياة الغربية ، في مواجهة محاولات تغييرها .ولما كان الإسلام هو الدين الوحيد الذى يتضمن إقامة مجتمع تسوده العدالة والإخاء ويؤسس علي الأخلاق والقيم أو علي المنهج الإلهي الذى يحول دون الإنحرافات في كافة صورها ، نجد أنه هو الدين الذي يتركز ضده التعصب الغربي .

مصادر الفصل الثانى

١ـ محمد قطب : حول التفسير الإسلامى للتاريخ : المجموعة الإعلامية ـ جدة ـ الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ ص٩.

٢ـ نبيل السمالوطى : الدين والبناء الاجتماعى ـ مصدر سابق ـ ج٢ص٤٤-٤٩.

٣ - محمد قطب - المصدر السابق ص٩ .

4- W. W. Rostow - Op. Cit. P 37

5- John K. Fairbank, Alexander Eckstien and L. S. Yang : Economic Changes in Early Modern China : An Analytic Framework : Economic Development and cultural Change - 9 - 1960 - PP 1- 20- See Also. R. H. Lauer : Op. Cit. 339

6- Alegandro Portes: Convergencies Between Conflicting Theoretical Perspectives In National Development In: Issues In Specific Substantive Fields of sociology. N. Y. 1980 PP. 220 - 227 - p. 221

7- A.webster. Introduction To The Sociology of Development - London : Macmillan 1984

8- I. Gendzier : Managing Political Change: Scientists and The Third Word. Boulder Co. Westview Press 1985

مذكور فى بحث الرواف السابق الاشارة إليه

٩- عثمان الرواف : مصدر سابق ص٥٨-٦٠.

10- W.W. Rostow op. cit

١١-بوتومور : علم الاجتماع : منظور نقدى - ترجمة عادل الهوارى - دارالمعرفة

الجامعية ١٩٨٥-ص ٦٩.

12- E.B.F. Midgley : Op. Cit PP. 122 - 123

13- F. Fukuyama : Op. Cit

14- M.Weber : The Protesten Eethics and Spirit of Capitalism : Op. Cit

15- M.Weber : The Protestent Ethics and Spirit of Capitalism : Op. Cit

١٦-قام « فيبر » بدراسة الأديان القديمة تحت أسم « الأخلاق الأقتصادية لأديان العالم » The Economic Ethics of World وهذا يدل على إهتمامه بإنعكاس الدين على الأنشطة الدنيوية بشكل عام والاقتصادية بشكل خاص، إلى جانب علاقتها ببناء القوة والتفاعل بينها وبين المجتمع .ارجع إلى دراسات فيبر المذكورة فى الدراسة التى ترجمها كل من (C.R. Mills and H. Gerth) بعنوان -

Essays From Max Weber 1947

17- B. R. Scarf : The Sociological Study of Religion : New York - Harper : Torchbooks 1970 PP - 132 - 138

وارجع إلى محمد بيومى - مصد سابق ص١٢٤-١٢٧.

١٨-ابراهيم الحيدرى - مصدر سابق ص١٦٢.

19- B. R. Scarf : Op. Cit. P. 134

١٩-الحيدرى : مصدر سابق ص١٦٣

٢١- محمد بيومى : مصدر سابق ص١٢٧

22- B. R. Scarf : Op. Cit. PP. 137 - 139

٢٣-الحيدرى - مصدر سابق ص١٦٤.

٢٤-محمد بيومى : مصدر سابق ص١٣٣-١٣٤.

٢٥-المصدر السابق ص١٣٦-١٣٧.

٢٦- ابراهيم الحيدرى : مصدر سابق .

٢٧- محمد بيومى : مصدر سابق ١٣٧.

٢٨-ابراهيم الحيدرى : مصدر سابق ص١٦٥- و للمزيد من ا لتفصيلات - ارجع إلى :

H. M. Robertson : Aspect of The Rise of Economic Individualism : A Criticism of Max Weber and His School - Cambridg University Press 1933

٢٩-محمد بيومى : مصدر سابق ص ١٤٣ ١٤٤- وللتفصيل ارجع إلى:

Hyma : Ranaissance To Formation : Grand Rapids : Michigan : Earclmans 1951

٣٠-المصدر السابق ص١٤٣.

٣١-المصدر السابق ص ١٣٤.

32- Milton Singer : Op. Cit. P 275

33- Ibid : See also : R. Lauer : Op. Cit. P. 329

34- M. Singer : Op. Cit. PP. 275 - 276

35- Ibid

36- Ibid. PP. 275 - 278

37- R. Lauer : Op. Cit. PP. 328 - 329

٣٨-ابراهيم الحيدرى : مصدر سابق - ص١٦٥-١٦٦.

٣٩-المصدر السابق ص١٦٠ - وقد ورد فيه إنه قد ظهرت سنة ١٥٦٠ فى إنجلترا حركة دينية أطلق عليها « البيوريتانية » ، تدعو أنصارها إلى التقشف والزام الإنسان نفسه بنظام صارم دقيق فى الحياة حتى يصبح متطهراً .

ويرى « فيبر » أن الإسلام ضد البيوريتانية - إنظر ص ١٧٠.

٤٠- المصدر السابق.

41- M. Singer : Op. Cit. P 275 OFF

42- R. Lauer : Op. Cit. P 328

43- F. Fukuyama Op. Cit

٤٤- رشدى فكار : مصدر سابق - المجلد الثانى ص ٤٩ .

٤٦- المصدر السابق ص ٥٠ .

٤٧- نفس المصدر السابق .

٤٨- المصدر السابق .

٤٩- الملخص العربى لبحث فوكوياما ص ٣ .

٥٠- رشدى فكار - مصدر سابق ص ١٢١ .

٥١- المصدر السابق .

٥٢- حمدى فؤاد الشيوعية - بداية عصر وليست نهاية للتاريخ - الأهرام القاهرية ١٩٩٢/٣/٥ -ص٥ .

٥٣- محمد سيد أحمد هل تكنولوجيا العصر ضد الديموقراطية - تقرير عن ندوة عقدت بمركز الدراسات السياسية والاستراتيخية بالاهرام حول « إنهيار الاتحاد السوفيتى وتأثيراته على الوطن لعربى »- فبراير ١٩٩٢- عدد ١٩٩٢/٣/٥ .

٥٤-المصدر السابق .

٥٥-الكسندر بننغستون ، شارل لوميرسيه ك المسلمون المنسيون : الإسلام فى الاتحاد السوفيتى ؛ صادر عن دار ماسبيرو للنشر والتوزيع فى باريس Maspero ١٩٨١ - ترجمة وعرض وتحليل د. حسين الرفاعى : مجلة مركز البحوث - جامعة الامام محد بن سعود الاسلامية - العدد الثانى - المحرم ١٤٠٤ ص ٣١٧-٣٣٧ .

٥٦-المصدر السابق : ص ٣٢٨ .

٥٧-نبيل عبد الفتاح : إنهيار الفكر الشمولى وأزمة الحس التاريخى - دراسة صادرة عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام - منشورة فى الأهرام ١٩٩٢/٤/٣ .

٥٨-المصدر السابق .

٥٩-رشدى .فكار - مصدر سابق - المجلد ص٩٥-٩ .

٦٠-المصدر السابق .

٦١-هناك العديد من الدراسات التى تحدثت عن خصائص النظم الشمولية الدكتاتورية - منها دراسة عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والنظم السياسية - منشأة المعارف - الاسكندرية ١٩٦٥، منها ناجى صادق شراب : السياسة : دراسة سوسيولوجية : مكتبة الإمارات - العين تنفيذ دار الجليل للطباعة والنشر - دمشق ١٩٨٤ ص ٦٨-٦٩ .

٦٢-رشدى فكار : مصدر سابق - الكتاب الأول ص ٧٥.

٦٣-المصدر السابق .

٦٤-المصدر السابق ص ٧٥-٧٦.

٦٥-ارجع إلى دراسة « لوميرسيه » و« بننغستون» السابق الإشارة إليها ودراسات:

Ann K. S. Lambton : Islam and Russia : A Detailed Analysis in The History of Islamic Studies in U. S. S. R by N. A. Smirnov : Issued by The Central Islam Research Center in Association With St Antony's Colledge : Ox-Ford.

66- Almond Gabriel, A. Powell, G. Bingham (eds): - Comparative Political Today : A. World View : Boston : Little Brown and Co 1980

وارجع إلى دراسة عبد الحميد متولى السابق الاشارة إليها ، ودراسة ناجى شراب - السابق الاشارة إليها كذلك .

٦٧-لمعرفة مشكلات القوة فى ظل النظام الرأسمالى إرجع إلى مجموعة من الدراسات الهامة المتضمنة فى الكتاب الذى اخرجه .

M. Olsen (ed) Power in Societies : Macmillan Limited - London 1970

خاصة الدراسات الاتية :

M. Olsen : Elitist Theory as a Response To Marx PP. 106 - 113

M. Robert : The Iron Law of Oligarchy : PP. 137 - 149

C. R. Mills Inventory of Marx's Ideas PP. 70 - 90

٦٨- سيد قطب : فى ظلال القرآن - دار الشروق مصدر ١٤١٢-١٩٩٢ الجزء

الرابع ص ٢٤٣٠ .

٦٩- من يريد التوسع يرجع إلى :

توفيق الطويل :اسس الفلسفة : دارالنهضة العربية الطبعة الرابعة ١٩٦٤ص٣٠٥-٣٢٨ .

٧٠-المصدر السابق ص٣٢٩-٣٤٥ .

٧١- المصدر السابق ص ٣٤٦-٣٦٤ .

٧٢- المصدر السابق ص ٣٦٥ .

٧٣- المصدر السابق ص ٣٦٧-٣٦٨ .

74- E. B. F. Midgley : Op. Cit. P. 122 - 124

75- Ibid. P. 127

76- Ibid.

٧٧- توفيق الطويل مصدر سابق ص٤٠٥ .

٧٨- نبيل السمالوطى : الإسلام وقضايا النفس الحديث - دارالشروق - جدة - الطبعة الثانية ١٤٠٤ص٥٣ .

٧٩- محمد قطب - التفسير الإسلامى للتاريخ مصدر سابق ص ٦٤-٦٥ .

ويلاحظ المؤلف أن الأسطورة تحمل شيئا من الحق مشوها بالتصورات الجاهلية الوثنية الفاسدة .

٨٠- المصدر السابق ص ٦٦ .

٨١- محمد قطب : مذاهب فكرية معاصرة - فصل الدين و الكنيسة ، يرجع إلى التفسير الاسلامى للتاريخ ص ١٠ وما بعدها .

٨٢- المصدر السابق ص ٢٧ .

٨٣- المصدر السابق .

84- H. Johnson : Sociology : A Systematic Introduction, Allied Publishers : New Delhi 1970 P. 19

85- E. Durkheim : Elementary Forms of Religions Life : Translated by : J.

W. Swan Macmillan Co . N. Y. 1920

٨٦- السيد محمد بدوى التطور فى الحياة والمجتمع:مؤسسة الثقافة - الأسكندرية ١٩٦٦ص ١٩٧-٢٢٦.

وانظر كتاب إليافى بعنوان « تمهيد فى علم الإجتماع »- دمشق - سوريا

87- H. Spencer : Principles of Sociology, 3rd ed .

N. Y. Apleton and Co : 1910 PP. 437 - 440

٨٨-ارجع إلى دراسة « سمنر » بعنوان The Folk wayes مترجم إلى الإنجليزية

وإلى كتاب « السيد محمد بدوى » سبق ذكره .

٨٩-نبيل السمالوطى : الايديولوجيا وقضايا علم الاجتماع : النظرية ، والمنهجية ، والتطبيقية : مصدر سابق ص ٦٠-٦٣.

٩٠-مذكورة فى الإناجيل .

٩١-رشدى فكار - المصدر السابق - المجلد الأول ص ٧٣.

٩٢-المصدر السابق .

٩٣-المصدر السابق .

٩٤-المصدر السابق .

٩٥-للمزيد من المعلومات حول النزعة العنصرية فى علم الإجتماع - إرجع إلى السيد محمد بدوى : مصدر سابق - وإلى كتاب المؤلف بعنوان علم إجتماع التنمية ص ٦٧-٧٤.

٩٦- عبد الفتاح عاشور : منهج القرآن في تربية المجتمع : مكتبة الخانجي . مصر ١٩٧٩ . ص ٦٥٦ - ٦٥٧ نقلاً عن أبي الحسن النووي في كتابه «ماذا خسر العالم بنحطاط المسلمين ص ١٥٧ .

٩٧ - المصدر السابق : ص ٦٦٢ .

٩٨- المصدر السابق : نفس الصفحة .

الفصل الثالث

الدين في مواجة القهر والتسلط الإلحادي
(حالة مسلمى الإتحاد السوفيتى)

١- مقدمه الفصل وأهدافه.

٢- حجم وأهميه المسلمين داخل الإتحاد السوفيتى المنهار.

٣- محاولات نشر الإلحاد والقضاء على الدين عامه والإسلام خاصه.

٤- النضال الإسلامى ضد الإلحاد والماركسيه.

٥- نماذج من الإجراءات التى إتخذها الملحدون ضد الإسلام .

٦- الآثارالسلبيه التى خلفتها النظم الإلحاديه الشموليه أو الإستعمار الروسى للجمهوريات الإسلاميه.

٧- وسقط الإلحاد وإنتصر الدين.

٨- خاتمه الفصل.

٩- مصادر الفصل الثالث.

مقدمه الفصل

من سنن الله الماضيه فى التاريخ والمجتمع ، إنتصار الحق على الباطل ، مهما كان من قوه الباطل ، ومهما كان من طول المده التى يمليها الله لأنصار الباطل ، فالدمار والهلاك ضروره حتميه فى قدر الله لمن يحادون الله ومن يحيدون عن منهجه [١] ومن سنن الله أن ينصر المؤمنين به ، فعلى الرغم من أن الله يمكن للمؤمنين والكفار فى الدنيا، وإن إختلف نوع التمكين فالأول تمكين رضا وقبول ، والثانى تمكين استدراج [٢] فان من سنن الله أن ينتصر المؤمنون المتمسكون بعقيده الإسلام · يقول تعالى "كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا (الإسراء ٢٠) ويقول تعالى: إنما نملى لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين (آل عمران ١٧٨) ويقول تعالى: أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور ويستعجلونك بالعذاب. ولن يخلف الله وعده وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون. وكأين من قرية أمليت لها وهى ظالمة ثم أخذتها وإلى المصير (الحج ٤٦-٤٨)

وهذا ما حدث فى الإتحاد السوفيتى حيث حاربت سلطاته الله وسخرت من الدين وعذبت المؤمنين وحاولت القضاء على الدين ، خاصه على الإسلام باسم التنميه والتقدم! وهنا نتساءل : هل يمكن القضاء على الدين ؟ يجيبنا الواقع التاريخى والواقع الإجتماعى انه لا توجد مجتمعات بلا عقيدة ، سواء صحيحه أو منحرفه ، وتجيبنا النصوص الدينيه اليقينيه أن الدين فطره فطر الله الناس عليها لا يمكن القضاء عليها أو انتزاعها من قلوب الناس· يقول تعالى وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم · قالوا بلى... (الآيه الاعراف/ ١٧٢) وقال تعالى فى حديث قدسى: خلقت عبادى حنفاء كلهم فاجتالتهم الشياطين وقال ﷺ كل مولود يولد على الفطره فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه*

---

* أخرجه البخارى فى صحيحه ، كتاب الجنائز «باب إذا أسلم الصبى فمات هل يصلى عليه» ج٣ ص ٢١٩ من فتح البارى . كما أخرجه فى مواضع أخرى من كتابى التفسير والقدر من الصحيح

ولهذا نجزم بانه لايمكن إلغاء الدين أو تحويل الناس الى الإلحاد والكفر مهما كان من قوه السلطات الملحدة ، ومهما كان من الزمن الذى يستمرون فيه فى السلطه ومهما كانت المبررات المطروحه. والأمثله على هذا كثيره فى القرآن الكريم من حيث الصراع المستمرين قوى الكفر وقوى الإيمان • وانى أشبه من يحاول نزع الدين من قلوب الناس بقرارات وإجراءات قهريه ،بذلك الذى يحاول إلغاء الأكل أو الشرب أو النوم بقرارات قهريه. النتيجه إستحاله التنفيذ، وفشل المحاوله يقينا.

وسوف نحاول الإجابه على السؤال المطروح وهو: هل يمكن إلغاء الدين؟....

من خلال حاله معاصرة ملموسه يمكن دراستها• فقد إدعى النموذج الماركسى الذى حاول زعماؤه تطبيقه فيما كان يسمى بالإتحاد السوفيتى ، أن التقدم والتنميه الحقيقيه للإنسان والمجتمع تقتضي إنتزاع الدين من قلوب الناس ، بزعم إنه ميراث التخلف، وإنه معوق للتنميه !! فهل نجحوا فى تحقيق هذا الهدف الخبيث رغم إستمرار التجربه ما يقرب من ثلاثه أرباع القرن؟، ورغم كل أساليب القهر والإرهاب والتسلط التى أستخدموها؟

وسوف نعرض لهذه التجربه من خلال ما كتب عنها من جانب اقلام من داخل التجربه ، ومن خارجها • ولاشك أن الحقائق التى تشهد بالنضال الإسلامى البطولى ضد كل القوى الملحدة لم يكشف كلها بعد• ولهذا سوف نكتفى بعرض التجربه من خلال البيانات المتاحه•

حجم وأهميه المسلمين داخل الإتحاد السوفيتى المنهار

لعب المسلمون فى الإتحاد السوفيتى دورا جوهريا فى محاربه محاولات نشر الإلحاد وتغييب الدين ومحاربه التدين خلال فتره عنفوان القهر الشيوعى• وعلى الرغم من كل هذه المحاولات المدعومه بكل أساليب القهر والتسلط ، فشلت السلطات السوفيتيه فى تحقيق اهدافها ، لأنها كانت تسير فى إتجاه معاكس للفطره وللعقل وللسنن الإلهيه فى الكون والمجتمع والتاريخ والإنسان. ويقسم « الكساندر بنجستون» و« شانتال لوميرسيه» الجمهوريات الإسلاميه داخل الإتحاد السوفيتى الى قسمين [٢]

القسم الأول : الجمهوريات الإسلاميه التى كانت ترتبط بالإتحاد السوفيتى (المنهار)

روابط إتحاديه هى :-

١- جمهوريه أذربيجان	٢- جمهوريه أوزبكستان
٣- جمهوريه كازاخستان	٤- جمهوريه طاجكستان
٥- جمهوريه كرغيزها	٦- جمهوريه تركمنستان

القسم الثاني : وهناك جمهوريات إسلاميه كانت تتمتع بالحكم الذاتى فى ظل الإتحاد السوفيتى المنهار وهى :-

١- جمهوريه تتارستان	٢- جمهوريه بشكيريا
٣- الكاباردو - بالكا	٤- الكاباردو - داغستان
٥- الكاباردو - تشتشينو - اينقوس	٦- الكاباردو كاراكلباكستان
٧- الكاباردونا ختشيفان•	

وقد بلغ التعداد الكلى للإتحاد السوفيتى سنه ١٩٧٩ ٢٦٢٫٠٨٥٫٠٠٠نسمه ، وبلغ عدد المسلمين فيهم ٤٣٫٣٩٥٠٠ • وهم يتوزعون على ٣٧ جنسيه أو جماعه عرقيه ، يعيش ٧٥٪ منهم فى آسيا الوسطى ، بينما يوجد الباقون فى مناطق القوقاز ، وفلفا الوسطى، والآورال . ويقدر البعض* عدد المسلمين فى نهايه القرن ب ٨٠ مليون نسمه [٣] ويلاحظ أن درجه الخصوبه عاليه جدا بين المسلمين • وهذه الحقيقه كانت تسبب قلقا لدى المسئولين هناك• وتتضح هذه الخصوبه من إرتفاع عدد المسلمين هناك بين عامى ١٩٥٧ ، ١٩٧٠ بنسبه ٤٥٪ ، بينما لم يرتفع عدد السكان الروس خلال نفس الفتره الا بنسبه ٢١٪ فقط• وقد زاد عدد المسلمين فى جمهوريات الإتحاد السوفيتى بين سنه١٩٧٠، سنه ١٩٧٩ بنسبه ٢٣٫٢٪ ،بينما لم يزد الروس الا بنسبه ٦٫٥٪ فقط• وكان مجمل نسبه زياده المسلمين بين سنه ١٩٥٩، ١٩٧٩ ٤٣٫٨٪ بينما لم يرتفع عدد السكان الروس الا بنسبه ١٦٫٩٪ فقط خلال نفس الفتره • ويشير « بننغستون» و « لوميرسيه» الى أن نسبه المسلمين الى مجمل سكان الإتحاد السوفيتى كله قد ارتفعت من ١١٫٦٪ سنه ١٩٥٩ لتشكل ١٦٫٥٪ سنه ١٩٧٩ وظلت هذه النسبه ترتفع •ويقدر البعض بأنها تقترب من ربع عدد سكان الإتحاد السوفيتى وقت انهياره سنه ١٩٩١ •[٤]

* هذا هو تقدير هذين الباحثين - فالاحصاءات الرسميه فى الإتحاد السوفيتى المنهار سنوات ١٩٢٦، ١٩٣٩، ١٩٥٩، ١٩٧٠ ، ١٩٧٩ لا تشير الى الانتماءات الدينيه هناك•

وقد أدرك قاده إمبراطورية الشر فى الإتحاد السوفيتى أهميه هذه القوه الإسلاميه نظرا لطبيعه الإسلام عقيده وشريعه وأنه قادر على صياغه حضارة ومجتمع تهدد أسس النظام السوفيتى، ولأنها تقع على حدود دول إسلاميه يمكن أن تشكل معها كيانا إسلاميا كبيرا ، وتقع بالقرب من القوه الإسلاميه العربيه ٠

وقد إستهدف الغزو الروسى لبلاد المسلمين منذ منتصف القرن السادس عشر ، والذى تتابع حتى بدايه القرن العشرين ، تحطيم القوى البشريه الإسلاميه ، وضم وهضم هذه الشعوب الإسلاميه داخل الامبراطوريه الروسيه[٥] ٠ ويؤكد«بننغستون» و«لوميرسيه» أن هؤلاء المسلمين داخل الامبراطوريه السوفيتيه (سنه ١٩٨١) يشكلون خامس مجموعه إسلاميه فى العالم ، من حيث الحيويه الديموجرافيه والإقتصاديه والإجتماعيه والثقافيه ٠وقد تمسكوا بالإسلام عقيده وشريعه وسلوكا فى أحلك المواقف ، وقاموا بحركات نضاليه قويه ضد محاولات نشر الإلحاد والماركسيه والهيمنه الروسيه حتى قبل الثوره البلشفيه سنه ١٩١٧.

محاولات نشر الإلحاد والقضاء على الدين عامه وعلى الإسلام خاصه فى الإتحاد السوفيتى المنهار

يشير « آن لامبتون» Ann K.S. lambton أستاذ الدراسات الفارسيه فى جامعه لندن فى تقديمه لدراسه « ن . أ . سميرنوف» N.A.Smirnov حول تاريخ الدراسات الإسلاميه فى الإتحاد السوفيتى[٦] إلى أن الإتحاد السوفيتى كان يناصب الدين بشكل عام والإسلام بشكل خاص عداءً سافرا. وكان ينظر الى الإسلام كثقافة رجعيه برجوازيه ويرون أن الدين يشكل جزءاً من البناء العلوى للبناء الإجتماعى ثم تطويره واستغلاله من جانب أبناء الطبقات الحاكمه ومن جانب المستعمرين ٠ وينتقد « سمير نوف» Smirnov مدخل «بارتولد» Bortold (رئيس كليه الاستشراق وباحث إسلامى) فى فهم الإسلام الذى حاول تفسيره بعيدا عن المدخل المادى التاريخى ،حيث لم يعتبره شكلا من أشكال الأيديولوجيات المحافظه ، ولم يحاول دراسته فى ضوء علاقات إجتماعيه محددة كالعلاقات الإنتاجيه والإقتصادية مثلا ٠ ويقول « سمير نوف» أن « بارتولد» بهذا المدخل فى دراسه الإسلام « لم يستطيع أن يتبين الطبيعه الطبقيه له ،ولم يدرك حقيقه الإسلام

كأداه تخدم فى كل مكان وزمان ، القهر الممارس على الطبقات والجماهير الكادحه» . وقد كان هذا القول يعبر عن الموقف الرسمى من الإسلام فى الإتحاد السوفيتى. ويذهب «سميرنوف» إلى أن مهمه الباحثين فى الإسلام الى جانب إلقاء الضوء علىّ أصوله وأشكاله الأولى، هى توجيه الإهتمام الى الأدبيات التى تجيب على أسئله ومتطلبات العلم ، وإنهاء الدور الإجتماعى الذى لعبه الإسلام خلال الحقب التاريخيه المختلفه وإعطاء أمثلة ماديه حسيه على ذلك[٨] ويستمر «سميرنوف» فى أحقاده على الإسلام والدين وفى تزييف الحقائق والعلم والوعى البشرى حيث يقول « يجب على الباحثين فى الإسلام الكشف عن الدور المعاصر الذى يلعبه هذا الدين كمدعم للطبقات المستغله وللنظام الإستعمارى، والقضاء على الجوهر المضاد للجماهير والذى يتصل بالأيديولوجية الإسلاميه الشمولية Idedogy of pan Islamism والأيديولوجيه التركيه الشموليه pan turkism (على أساس أن أغلب الجمهوريات الإسلاميه فى الإتحاد السوفيتى المنحل تقع فى آسيا الوسطى مجاورة لتركيا) تلك الأيديولوجيات التى تستخدم أساسا بواسطه المستعمرين الأمريكين لإستعباد شعوب الشرق. ويؤكد «سميرنوف» أن السياسه السوفتيه فى محاربه الإسلام وفى توجيه الدراسات الإسلاميه لم تتغير ، وما تغير هو جوانب التركز وقوه أو ضعف الحملات الموجهه ضد الإسلام • فالسياسه العامه هى ربط الإسلام بالبرجوازيه والإمبريالية والإستعمار والطبقيه والاستغلال. ويتضح ذلك سواء على مستوى السياسه أو التطبيق أو الدراسات داخل الإتحاد السوفيتى (المنحل) [١٠]

ويشير «سمير نوف» إلى أن السياسه العدائيه للإتحاد السوفيتى لم تقتصر على محاربه الإسلام فى داخل الإتحاد السوفيتى ، ولكنها إمتدت وبشكل مخطط الى خارج الإتحاد السوفيتى حيث حاولت نشر الفكر الشيوعى، كما حاولت الفصل بين النزعات الوطنيه وبين التوجيهات الإسلاميه فى بعض الدول ، وربط هذه النزعات الوطنيه بمتطلبات علمانية كالاصلاح الإجتماعى والمساواه الإقتصاديه [١١] (وتدور مضامين هذه المفاهيم طبعا فى دائره التحديات الماركسيه الخبيثه)

ويذكر «سمير نوف أن محاربه الإتحاد السوفيتى للدين بشكل عام وللإسلام بشكل خاص سارت فى ثلاثه خطوط متوازنه وهى:— [١٢]

الأول : إضعاف النزعات الوطنيه عند المسلمين من خلال إجراءات إداريه منها إعاده رسم حدود الجمهوريات عبر القوقازيه Transcoucasian وجمهوريات آسيا الوسطى Central

Asian Republic من أجل تحطيم الحركات التركيه أو حركات التضامن الإسلامى والارتباط العقائدى بين سكان الجمهوريات الإسلاميه، وإحلال الشقاق والصراع بينها وذلك لأن أغلب سكان آسيا الوسطى يعتبرون أتراكا بشكل أو بآخر(١٣)

الثانى : محاوله إضعاف المسلمين إقتصاديا، فقد كان أغلب المسلمين فى جمهوريات الإتحاد السوفيتى (المنحل)بدو Nomadic أو شبه بدو Seminomadicوقد حرصت القياده السوفيتيه على إستمرار هذه الأوضاع.

وقد كانت هذه الحقيقه بالإضافه الى الخصائص الدينيه والعرقيه Religion and Race سببا فى تميزهم عن بقيه سكان الإتحاد السوفيتى ،فضلا عن محاوله إضعافهم إقتصاديا ، فقد كانوا بسبب خاصيه البداوه أو شبه البداوه هم أكثر سكان الإتحاد تأثرا وتضرراً من السياسه الإقتصاديه السوفيتيه.

الثالث: ويتمثل فى الهجوم المباشر على المسلمين لكونهم مسلمين متدينين، وقد بذلت محاولات للتقليل من أثر القيادات الصوفيه – أو قادة الدراويش من المسلمين Muslim Darvish Leadrs وتحطيم الشريعه ، وإفساد المرأه بدعوى تحريرها، وقد بدأت الدعوه الخبيثه الى تحرير المرأه قبل الثوره السوفيتيه سنه ١٩٠٥ – ١٩٠٦ ، وبدأ تكوين لجان نسائيه بعد قيام الثوره سنه ١٩١٧ خاصه فى « أذربيجان»(١٤) و« كريمايا» Crimea وقد شن السوفيت منذ سنه ١٩٢٦ – ١٩٢٧ حمله شرسه ضد حجاب المرأه ، صحبه هجوم وقح ضد الشريعه الإسلاميه اتخذ الشكل التدريجى والغير مباشر فى بعض الأحيان .

وقد شجع الحزب الشيوعى القيادات العميلة لها فى داغستان Daghestan – حيث عملت جماعات دينيه قويه – على مراجعه الشريعه ، خاصه وأن هناك أهدافا خبيثه لهذه المراجعه بدأها السوفيت سنه ١٩٢١ لم تكتمل فى حينها ، وقد قام الحزب بإعاده إحياء هذه الحركه سنه ١٩٢٦ .

هذه الحقائق التى تتصل بلادينيه الماركسيه فى النظريه والتطبيق، ومحاربه النظم الماركسيه للدين بشكل عام وللإسلام بشكل خاص ، ومحاربتها للفطره المتمثله فى العفه والأسره والزواج والملكيه والحوافز الفرديه وتنكرها للتفاوت الطبيعى بين البشر، ولكل القيم والأخلاقيات العليا فى حياه الإنسان، وهبوطها بالإنسان الى مرتبه دون الحيوانيه والفساد

السياسى والإجتماعى والإقتصادى الذى أدت اليه التطبيقات الماركسيه ، وما أدت اليه من إذلال وقهر وتمزيق وتجويع واستبداد وتسلط ٠٠٠٠٠ الخ ، وما مارسته من تكميم للأفواه والاقلام وتزييف للعلم والفكر ، هذه الحقائق والوقائع لم يقابلها المسلمون هناك باستسلام وانهزاميه ، ولم تزعزع إطلاقا من إيمان المسلمين هناك ، فقد قابلها المسلمون بالرفض وبمزيد من التمسك بالإسلام ، والإستعداد للإستشهاد فى سلبيه ٠

مراحل نضال المسلمين ضد محاولات نشر الإلحاد باسم التنميه

ويقسم « بننغستون » و «لوميرسيه» مراحل النضال الإسلامى فى هذه المناطق الى مايلى: (١٥)

١- الحركه الوطنيه قبل الثوره : وهى حركه وطنيه إسلاميه قادتها جماعات وفصائل مختلفه المذاهب استهدفت تحقيق المسأواه فى الحقوق مع الروس ، والحصول على الحريه الدينيه وحريه ممارسه الشعائر ، والإحتفاظ بالهويه الثقافيه الإسلاميه ، والمناداه بالاستقلال أو تحقيق الحكم الذاتى .

وقد مرت هذه الحركه بمراحل ثلاثه: الإصلاح الدينى، والإصلاح الثقافى، والإصلاح السياسى . ومن أهم زعماء الصلاح الدينى « شهاب الدين مردجانى» (١٨١٨-١٨٩٩) ، و« عبد القيوم ناصرى (١٨٢٥ - ١٩٠٢) ، « موسي جاد الله بيجى» (١٨٧٥- ١٩٤٩)

٢- الحركه الوطنيه الإسلاميه من شباط حتى تشرين الأول سنه ١٩١٧ وقد فشلت المحاوله الثانية لتوحيد المسلمين فى هذه المناطق عشيه الثوره الروسيه سنه ١٩١٧ بسبب تضارب المصالح حيث تحولت الحركه الإسلاميه الشموليه الى حركه تتريه بشكيريه ضيقه ، وواجه المسلمون الثوره الروسيه بصفوف ممزقه.

٣- الحركات الوطنيه خلال الثوره والحرب الاهليه

حاول المسلمون إستغلال الثوره البلشفيه فى الحصول على مطالبهم ، بوصفها ثوره أسقطت الدوله الروسيه المركزيه ٠ وقام المسلمون بعد الثوره بسبع محاولات للحصول على الاستقلال ، فى مناطق كثيره من الامبراطوريه السوفيتيه وهى : بلاد التتار ، وكريميه *CRIMEE* ، وبشكيريا *Bachkirie* ، وهضاب كازاخستان *Kazakhstan* ، وأذربيجان *Azerbaidjan* ، وشمال القوقاز ، وآسيا الوسطى ٠ وقد أحبطت كل هذه المحاولات.

٤- ويشير « بننفستون» و «لوميرسيه» الى محاوله « قيام بعض قاده المسلمين بتكييف الماركسيه - اللينينيه - (١٦) مع الأسس التاريخيه والإجتماعيه والثقافيه للإسلام من حيث الإهتمام المشترك بالعداله والمساواه ۰۰۰۰ ومع غرابه هذه المحاولة فقد فشلت وكان من الطبيعي أن تفشل للإختلاف الشاسع بين الإسلام والماركسيه، وقد فشل زعماء هذه المحاوله وأعدمهم ستالين فى الفتره من ١٩٢٨- ١٩٣٨

وتاريخ المسلمين فى وسط آسيا ومختلف المناطق التى كانت خاضعه للقهر السوفيتى ، مليء بالجهاد ضد الكفر والإلحاد وضرب أروع الأمثلة في التمسك بالإسلام ضد قوي الإلحاد .

وهناك العديد من القيادات الإسلاميه المناضله المجاهده الذين أستشهدوا فى سبيل الدفاع عن العقيده الإسلاميه مثل (١٧) «مير سعيد سلطان كالييف» *Mir Said Sultan Galiev*(١٨٨٠-١٩٣٩) وهو من أصل تترى، و«بترارسكولوف» *Turor Ryskoulov* (١٨٩٤- ١٩٣٨) وهو من «كازاخ»، و«أحمد بيتورسين» ***A.Baytursun*** (١٨٧٣-١٩٣٧) وهو من «كازاخ أيضا» و«على خان بوكيخانوف» **A. Baukeykhanov** من « أوزبكستان» ....وغيرهم كثير.

والواقع أن القوى الإسلاميه فى هذه المناطق قوى صلبه مؤمنه بربها رفضت الماركسيه رفضا تاما . وكان تحالف بعض القيادات المسلحه مع زعماء الثوره كان الهدف منه المهادنه المرحليه تمهيداً لإنتصار الإسلام.

والقوى المسلمه فى هذه المناطق أغلبهم من السنه ، وينتمى معظمهم الى المذهب الحنفى، فيما عدا الداغستانيين فهم ينتمون للمذهب الشافعى، واذا كان بعض المسلمين لم يعودوا يمارسون الشعائر -تحت ضغط القهر والإرهاب الإلحادى، فانهم ما يزالون على عقيدتهم والكثير من الممارسات والعادات الإسلاميه

بعض الإجراءات الإلحاديه ضد الإسلام:

وقد أدرك القاده الماركسيون خطوره الإسلام على المسيره الماركسيه فشنواحربا لا هواده فيها على الأديان بشكل عام ، وعلى الإسلام بشكل خاص ، ومرت هذه الحرب بذبذبات فكانت تخف فى أوقات الحروب والأزمات ، وكان الهدف الأساسى القضاء على الإسلام فى هذه المناطق بوصفه سدا منيعا يقف ضد الإلحاد والمادية وانتشار ونجاح

الماركسيه. ومن مظاهر الحرب السافره ضد الإسلام[١٨] « إلغاء المحاكم القرآنيه أو الشرعيه ، والقبليه التى كانت تستند الى العادات الإسلاميه سنه ١٩٢٤ ، وإغلاق المدارس الدينيه - الإبتدائيه والثانونيه سنه ١٩٢٨» - وقد بلغ عدد هذه المدارس عند قيام الثوره الروسيه السوفيتيه سنه ١٩١٧ -١٥٠٠٠ مدرسه « وتم فى سنه ١٩٣٠ إلغاء ما تبقى من أوقاف إسلاميه» وقد كانت هذه الأوقاف تؤمن العيش وحريه الرأى وممارسة الدعوة الإسلاميه والإمكانات الماديه لعلماء المسلمين والدعاه الى الله . وحتى بالنسبه للمساجد فقد بلغ عددها سنه ١٩١٢ ٢٦٠٠٠ مسجد ، وصل عددها الى ١٠٠٠ مسجد فقط سنه ١٩٤٧. وكان هذا نتيجه للهجوم الرسمى المعلن والساخر ضد الإسلام الذى بدأ سنه ١٩٢٨. وقد أُقفلت مساجد كثيره (كانت لأداء الصلاه فقط) خلال عهد «خروتشيف» حيث وصل عددها الى ٥٠٠ مسجد فقط سنه ١٩٦٥

وقد قادت الحكومات السوفيتيه حملات منظمه إستهدفت القضاء على الإسلام فإلى جانب الإجراءات السابقه ، قامت الحكومه بنشر مئات الكتب المحاربه للإسلام، فقد نشر ٩٢٠ مؤلف مضاد للإسلام خلال الفتره من ١٩٥٤ -١٩٦٤، وسخر أساتذه الجامعات ووسائل الإعلام المختلفه لمواجهه الإسلام . غير أنه وكما يذكر «بنغستون» و«لوميرسيه» فان كل هذا الهجوم المحموم على الإسلام لم يكن يزيد المسلمين الا تمسكا بالدين وكرها للماركسيه والإلحاد المادى (١٩). ويؤكد «بننغستون» أنه لا توجد أيه عناصر ملحده هناك. ومن بين أساليب الهجوم على الإسلام ، ما أُطلق عليه «بننغستون» و«لوميرسيه» الإسلام الرسمى، ويقصد بها الإداره الرسميه التى كونتها الحكومه السوفيتيه من الموالين لها من علماء المسلمين. وقد قام «ستالين » بانشاء هذه الاداره -هدفها الظاهر خدمه المسلمين، أما هدفها الحقيقى فهو السيطره على تحركات وأفكار وسلوك المسلمين وقد كانت هناك أربع إدارات روحيه يشرف عليها لجنه تنفيذيه برأسها المفتى. وهى:(٢٠)

١- الإداره الروحيه لمسلمى آسيا الوسطى وكازاخستان

٢- الإداره الروحيه لمسلمى روسيا الأوربيه وسيبيريا

٣- الإداره الروحيه لمسلمى القفقاس الشمالى والداغستان

٤- الإداره الروحيه لمسلمى القفقاس

وكان أغلب قيادات هذه الإدارات من المنافقين للسلطه الماركسيه، والدليل على هذا تصريح المفتى «ضياء الدين بابا خانوف» لأحد الصحفيين الفرنسيين فى أيلول سنه ١٩٨٠ حيث قال «لايوجد أى عداوه بين حكومتنا الماركسيه وبين رجال الدين المسلمين، ولا بين المؤمنين والملحدين،... واننا مسرورين جدا من حكومتنا (٢١)»

وكان من الطبيعى أن يكون هؤلاء المنافقين هم المسموح لهم بتمثيل الإسلام السوفيتى، فى ظل مخطط عام للقضاء عليه وإلى جانب التيار الإسلامى الرسمى، يوجد ما أطلق عليه السوفيت «الإسلام الموازى» خارج المسجد ، ويمثله أنصار الإتجاهات الصوفيه. وهناك العديد من الطرق الصوفيه، أهمها طريقتين هما :

ا –الطريقه النقشبنديه.

ب– الطريقه القادريه.

وقاد زعماء هذه الطرق جهادا كبيرا ضد السلطات الرسميه من سنه ١٩١٨ وحتى سنه١٩٤٧ راح ضحيتها الكثير من هذه القيادات

وعلى الرغم من كل المحاولات لنشر الإلحاد والماركسيه والهجوم الشرس على الدين بشكل عام، والإسلام بشكل خاص، إلا أن كل الدراسات الموضوعيه التى أجراها العلماء بما فيهم علماء سوفيت تؤكد عدم نجاح هذه المحاولات فى النيل من إيمان المسلمين. فقد أكد «مصطفى مالينكوف» إمام وخطيب مسجد «أورغنيتش» فى إجابته على صحفى فرنسى سنه ١٩٨٠ أن هذه المحاولات مصيرها الفشل. وقد أكد أن مستوى التدين يزداد مع إزدياد محاولات القهر والمركسه، وأنه لايوجد ملحدون على الإطلاق داخل الاقاليم الإسلاميه، فالإلحاد يعنى الغباء والنزول بالإنسان الى مرتبه الحيوانات (٢٢)

وعملت السلطات السوفيتيه على تمزيق المسلمين وتفريق الأمه الإسلاميه وتشتيت المسلمين، من خلال محاولة رسم حدود أهم ست دول فى آسيا الوسطى بما يحقق أهداف هذا التمزق المنشود. وهذه الدول هى:

١ – كازاخستان	٢ – كيرخيزيا	٣– أزبكستان
٤ – تركنيستان	٥ – تدجيكان	٦– كارالكباكيستان

وعملت على تحقيق التمزق اللغوى للمسلمين حيث بلغ عدد لغات المسلمين هناك

٣١ لغه، وقتلت السلطات كل من يحاول تحقيق وحدة اللغة

وقد كشفت الدراسات عن إستمرار ما أطلق عليه الولاء تحت القومي وهى الولاءات القبليه والعشائريه، «الولاءات فوق القوميه وهي الدين الذى تجاوز الحدود الوطنية. ويؤكد «بننغستون» و «لوميرسيه» فشل كل محاولات القضاء على الدين، فالإسلام متغلغل فى نفوس الناس ويتجاور الحدود القوميه والطبقيه، وأن الشعور الوطنى ينمو بقوه لدى الشعوب الإسلاميه، ويتطلع الغالبيه الى قيام الأزبك بقيادة مختلف الشعوب الإسلاميه فى الإتحاد السوفيتي(٢٣)

وكانت القيادات الإسلاميه، فى الإتحاد السوفيتى تتطلع الى نضال المسلمين والأفغان صد السوفيت حيث كان هذا الجهاد الإسلامى يلهب شعور المسلمين ويحرك فيهم دوافع الجهاد والإستشهاد فى سبيل الإسلام. هذه الملايين المسلمه التى يصل عددها الى المائه مليون تتطلع اليوم الى أشقائها المسلمين فى كل الدول الإسلاميه بشكل عام والى المملكه العربيه السعوديه بشكل خاص، لمد يدّ العون لها .

الأزمات الناجمه عن النظم الشموليه-البعد المعاصر مشكلات مابعد السقوط

قال تعالى « **فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض** » (الرعد ١٧) لقد سقط الإتحاد السوفيتى، وسقطت معه الأيديولوجيه والفلسفه الماركسيه فى التطبيق. فالذى سقط ليس مجرد دوله عظمى مزودة بكل أسلحة الدمار الشامل وأكثرها خطوره فحسب ولكن الذى سقط العقيده والفلسفة الماركسية المادية بكل أركانها وأسسها ومقوماتها ويشير المفكر الامريكى «فرنسيس فوكوياما» صاحب نظريه «نهاية التاريخ» (٢٤) التى أودعها فى كتاب حديث يحمل هذا العنوان، إلي أن «ماركس» قد توفى جسديا منذ أمد بعيد، ولكنه قد توفى فكريا وفلسفيا الآن بعد هذا السقوط المروع لهذه التجربه الماركسيه. وتجدر الإشاره الى أن هذا السقوط كان أمرا محتما لأن الفلسفه الماركسيه مصادمه للفطرة وللطبيعة البشرية. ويتمثل هذا فى محاولتها اليائسة القضاء على أمور ذات جذور بعيده فى فطره الإنسان كالدين أو التوجيه الدينى، والملكيه، وحب الزواج وتكوين الاسرة والتطلع الى الذرية الصالحة، والاختلاف فى القدرات والإستعدادات بين البشر وبالتالى التفاوت الإجتماعى بينهم، وحرص الإنسان على الخصوصيه الشخصيه فى بعض الامور. (٢٥) وليس هذا فحسب، لأن الفلسفه الماركسيه تتصادم مع بعض الضرورات الإجتماعيه البديهية حيث تنادى بإلغاء الدوله وتعدها جهازاً طبقيا مع أنها

فى الأساس جهاز تنظيمى لتوجيه المجتمع يتألف من الإقليم والسكان والسلطه السياسية وقد كشف سقوط الكيان السوفيتى عن حجم التزييف الفكرى والعلمى الذى كان يمارس على مدى(٧٤) سنه منذ الثوره البلشفية فى روسيا سنه ١٩١٧ حتى تاريخ السقوط سنه ١٩٩١. فقد وجه هذا الكيان ميزانيات ضخمه للدفاع والحرب والقضاء على حساب الحاجات الأساسيه للإنسان، وعلى حساب حرياتهم، وعلى حساب أبسط حقوق الإنسان، حيث أمتهن الإنسان وعانى أبشع انواع القهر والإذلال، وكانت هناك ممارسات إستعمارية واضحه من قبل روسيا الإتحادية على بقية الجمهوريات بما فيها الجمهوريات الإسلامية التى منعت من ممارسه الشعائر الإسلاميه، ومنعت من الاستمتاع بخيراتها لمصلحة أبنائها ومثال هذا جمهوريه(٢٦) «أوزبكستان» حيث يشير رئيسها «إسلام كاريموف» الى أن أوزبكستان كانت تصدر للإتحاد السوفيتى ٣٣٪ من أحسن نوعيه من الذهب، وتحتل المراكز الأولى فى انتاج الفضه والمعادن الغنيه والنحاس والرصاص، ولدى الجمهورية ثروة من الغاز الطبيعى تكفى الاستهلاك المحلى والتصدير، و ثروة نفطية ومن الفحم الحجرى،وتحتل المركز الرابع فى إنتاج القطن بين جمهوريات الإتحاد السابق، ونفس الأمر بالنسبة للخيوط الحريرية، وكانت تغطى ٤٠٪ من الفواكة والخضروات فى الإتحاد السابق ويشير الرئيس « إسلام كاريموف » الى أنه على الرغم من هذه الإمكانيات الهائلة فإن إحتلال روسيا لأراضى « أوزبكستان » منذ ١٩١٧ حول هذه الجمهوريات الى منجم ومزرعة لتقديم المواد الخام لروسيا فقط ولم تقم مصانع داخل أوزبكستان لإستثمار هذه الموارد ٠٠ ويقول أنه على الرغم من وجود بعض مصانع الأسمدة و الكيماويات والطائرات فان هذا لا يحقق إحتياجات الناس ٠ و يؤكد «كاريموف » أنهم حاولوا الحفاظ على الحياة و الثقافة الأوزبكية الأصلية وعلى الشعائر الدينية و التى كانت على المستوى الرسمى ممنوعة فى ظل الإتحاد السابق، والآن يحرصون على ممارستها علنيا و على عدم التدخل الخارجى فى ممارستهم لها ٠ ويؤكد أن الشعب يحرص على توجية موارده لصالحه. ويؤكدكذلك أن الشعب نبذ جميع الشعارات الشيوعية وأنهى المرحلة السابقة حيث كان المسئوليين و الناس يكذبون على أنفسهم، وأصبحت الملكية الخاصة حقا للجميع دون تميز وبلغت نسبتها ١١٪ حتى فبراير ١٩٩٢ وتوزع الدولة الأراضى على الفلاحين وتمنح الشركات والتعاونيات حرية التصرف، وأصبح لرجال الأعمال الحق فى إقامة علاقات خارجية فى إطار أيديولوجية السوق الحرة فى أوزبكستان ويؤكد هذا «الرئيس» أن العهد الإستعمارى قد إنتهى حيث كان الروسى و زعماء الإتحاد السوفيتى

القديم ينهبون ثروات أوزبكستان من القطن وغيره ولا يقدمون للشعب إلا الإحسان(٢٧) . وهو يؤكد أن أوزبكستان محتاجة الى أربع أو خمس سنوات لإستعادة توازنها .

هذا مثال للقهر والإستنزاف الإستعمارى التى كانت تعانية الجمهوريات السوفيتية عامة والإسلامية خاصة من جانب روسيا الإتحادية فى عهد الإتحاد السوفيتى القديم وهذا المثال يبرز حاجة هذه الجمهوريات الإسلامية الى معونة الدول الإسلامية سواء من حيث الدعوة والتوعية الإسلامية و ترشيد العقيدة والشعائر لمساعدتهم على الفهم الصحيح لدينهم، أو على المستوى الإقتصادى لمساعدتهم على تجاوز العهد الإستعمارى الذى أستمر على مدى ٧٤ عاما. و هناك العديد من القوى التى تتصارع من أجل التأثير على الجمهوريات السوفيتية عموما والجمهوريات الإسلامية خصوصا ، سواء لتوجيه الحياة الإقتصادية وجهات معينة أو لتوجيه الحياة الدينية وجهة محددة ، أو الانتفاع من القوة النووية الرهيبة هناك أو حتى من العلماء وحملة المعلومات والأسرار النووية أو أسرار الأسلحة المتصلة بالصواريخ والأسلحة التكتيكية الموجودة فى يد العديد من العلماء .

ويتحدث المجتمع الدولى حاليا عما يطلق عليه نزيف العقول فى الإتحاد السوفيتى القديم وتقدر المصادر الأمريكية عدد العاملين فى برامج الأسلحة النووية فى الإتحاد السوفيتى وسابقا، بحوالى مليون باحث، من بينهم حوالى « الفى فرد» لديهم خبرة فنية فى مجال تصميم السلاح النووى أما الذين لديهم خبرة فى تخصيب اليورانيوم أو تصنيع البلوتونيوم فيقدر بما بين ثلاثة آلاف، وخمسة آلاف باحث. ويبدو أن خطورة تسرب هؤلاء الخبراء أخطر من تسرب السلاح النووى حيث يصعب تعقب العلماء، و يصعب حصرهم ويصعب تقييد حركتهم سواء المادية أو الفكرية (٢٨).

وهناك كما يشير الباحثون منافسة وصراعا كبيرا بين دول معينة على إغراء هؤلاء العلماء (٢٩). وما يهمنا هنا محاولات قوى معينة لملأ الفراغ الايديولوجى والفكرى فى جمهوريات الإتحاد السوفيتى السابقة، خاصة الجمهوريات الإسلامية فبعد سقوط الماركسية فى النظرية الإقتصادية سقوطا ذريعا، و بعد سقوط أنظمة استمرت قهرا على مدى ثلاث أرباع القرن باسم تنمية مزيفة و تقدم فارغ المضمون، فقدتجمعت عدة مشكلات وأزمات عديدة فى هذه الجمهوريات أو المجتمعات، منها :

أ- أزمةالهوية لدى إنسان هذه المجتمعات ،فقد إنفصل عن دينه و شعائره ومعتقداته قهرا على المستوى الرسمى، وأن ظل ولاءه للدين سرا وعلى المستوى غير الرسمى وإستمر

جهاده فى سبيل هذا الدين ضد قوى الكفر و الإلحاد، وان كان فهم الدين يشوبه العديد من المشكلات نظرا لعدم السماح للدعوة والإرشاد و التربية الدينية بالممارسة خلال هذه المدة السوداء فى حياة هذه الجمهوريات. وما يهمنا تاكيده هو فشل القوى الشيوعية فى نشر الإلحاد واستمرار التوجيه الدينى قويا لدى الناس على الرغم من كل محاولات القهر لمصادرته .

ب- الأزمة الإقتصادية و التى تتمثل فى الإستنزاف المستمرللموارد الإقتصادية لصالح الإتحاد القديم و تركيز أغلب الصناعات و التنمية داخل روسيا الإتحادية وتوجيه أغلب الموارد لأسلحة الدمار الشامل وأبحاث الفضاء دعما للصراع الأيديولوجى العالمى .

مما يؤكد الفشل الإقتصادى السياسى والإجتماعى فضلا عن الفشل الروحى للنموذج الماركسى .

جـ - الأزمات السياسية حيث تسلط الحزب الشيوعى و تفرد الحاكم بإتخاذ القرار وهو قرار مركزى لا يأخذ فى الإعتبار حاجة الجمهوريات ولا يعمل على تحقيق الشورى وتمثلت التربية السياسة فى تحقيق الولاء للنظام والخنوع والإستسلام وإلغاء العقل والفكر وترديد شعارات جوفاء، وكان مصير المعارضة الإعدام أو الإيداع فى مصحات عقلية أو النفى الى سيبريا أو التعذيب بكافة صورة . و لاشك أن العودة لممارسة الحكم بعد هذا التسلط لمدة طويلة يقابل بالعديد من الصعوبات .

و - الأزمات العرقية، والتى أدعى النظام الماركسى تجاوزها سعيا وراء تحقيق العالمية أو الأمية ، لم يكن إلا شعارا أخفى هذه الصراعات التى ظلت تنمو حتى انفجرت بعد تفكك الإتحاد السوفيتى بصورة عنيفة تتمثل فى الحروب المسلحة الدائرة الآن بين الجمهوريات أو داخلها. فهناك بذور للصراع العرقى فى أغلب الجمهوريات وهى «كازاخستان» وأزبكستان» ، و«قيرغستان» ، و«تر.كنستان» ، و«طاجيكستان» ، و«اذربيجان». وقد وضع الإتحاد السوفيتى المنهار بذور هذه الأزمة و الصراع العرقى أثناء هيمنته على هذه الجمهوريات، حيث عمل على نقل عدد كبير من الروس للإقامة فى هذه الجمهوريات كنوع من الإستعمار الاستيطانى، مما أحدث تغيرا فى البناء الديموجرافى فى المنطقة. وقد أصبح إجمالى عدد الروس فى هذه الجمهوريات الست ما يعادل تقريبا الخمس. (٣٠) وقد كانت «كازاخستان» أكثر الجمهوريات التى تعرضت للغزو الإستيطانى خلال فترة التسلط و القهر السوفيتى ، حيث يقدر عدد الروس هناك ٦ مليون

نسمة من أصل ١٣ مليون هم عدد السكان الأصليين .

واذا انتقلنا إلى «أذربيجان نجد أن البناء السكانى بها يتألف من عدة جنسيات-«أذربيجانيين»، وروس ، وتتار، وأكرانيين، وأرمن و يهود .

ولعل اخطر الصراعات هى بين الأرمن و الأزبيجانيين ومن أمثلتها ما حدث فى فبراير ١٩٩٠، وما يحدث الآن بين أزربيجان وأرمينا من صراع مدمر على إقليم ناجورنو «كاراباخ» والذى أوجدها الكيان السوفيتى المنهار فى هذه الجموريات.و« كازاخستان » فبعض الروس يعتبرونها كيانا مصطنعا، و يطالب البعض بضم شمال الجمهورية إلى روسيا فى حالة حدوث أى صراع عرقى .

ولاشك أن الأزمات الإقتصادية تمثل أرضية لإشتعال هذه الأزمات العرقية خاصة وأن الامبراطورية السوفيتية المنهارة حرصت على استمرار تخلف هذه الجمهوريات على الرغم من ثرائها بالمواد الخام التى كانت تستنزف لصالح روسيا .

فهذه الجمهوريات الستة مجتمعة لم تكن تسهم الا بما يقرب من ٦ر٩٪ من الانتاج الصناعى السوفيتى .

هـ ـ أزمة الاستقلال الحقيقى و تحقيق الإنفصال الإقتصادى والعسكرى و السياسى عن بقية جمهوريات الإتحاد السوفيتى المنهار، خاصة روسيا الإتحادية .

وتجدر الإشارة الى أن هذا التمزق و الصراعات التى وضعت الإمبراطورية المنهارة بذورها ، والتى بدأت تبرز على السطح ، يعطى الفرصة لأعداء الإسلام للتدخل واستغلال هذه الصراعات لصالحهم .ويرى المراقبون ان هذه القوى التى تحاول استغلال هذا الموقف – الصهيونية العالمية ، وقوى التنصير العالمى ، والدول الغربية ، والقوى الراسمالية ... الخ.

وتحاول الدول الغربية الآن أن تؤكد أن المسار المستقبلى لهذه الجمهوريات لا بد وأن يتجه نحو النموذج اللبرالى. وهذا المساركإتجاه مستقبلى تتجه اليه الدول حتميا خلال مراحل تطورها وتحديثها ، يكاد يكون سمه مشتركة بين أغلب النظريات السوسيولوجية الغربية.

وما هو أكثر من ذلك يتنبأ المحللون السوسيولوجيون في الغرب بضعف أو إختفاء الانتماءات الدينية ، مع مسيرة التنمية و التحديث ، و هذا يعنى أن هذا العملاق الإسلامى الذى انطلق فى الجمهوريات الآسيوية ، والذى يريد أن يؤكد هويته الإسلامية بعد فترة

طويلة من القهر والتسلط ومحاولة فرض الماركسية والعلمانية عليه ، مقضى عليه بالتراجع عن هذه الإنتماءات الدينية الإسلامية ، كما أنه مقضى عليه بالسير فى الخط اللبرالى بوصفه الطريق الوحيد للتنمية والتقدم .

ولاشك ان هذه التحليلات والنظريات زائفة فى جذورها ومضامينها،كما انها مضللة فى الغايات التى تريد ان تصل اليها خبيثة فى أهدافها فهى تنبثق من التمركز المرضى حول التجربة الغربية – أوربية وامريكية – سواء التجربة الدينية أو التنموية و تجربة التطور الإقتصادى ، وتتجه نحو أهداف الغرب وآماله غير المشروعة فى فرض الوصاية على العالم من أجل تحقيق مصالحه الإقتصادية. وإذا كان النموذج الماركسى فى التنمية و الحياة الإجتماعية ثبت فشله نظرا وتطبيقا كنموذج وضعى فاشل فان هذا النموذج اللبرالى البديل كنموذج وضعى هو بدوره يعانى من العديد من الأزمات الداخلية الطاحنة التى تنخر فيه مثل أزمة الفردية المطلقة وأزمة الصراع الإجتماعى، وأزمة العلمانية المادية المسرفة وإفتقاد التنمية الروحية التى تشبع حاجات الإنسان ، وأزمة التضخم والبطالة و سوء التوزيع، وأزمة تسلط الصفوة الإقتصادية على القرار السياسى أو سيادة ما أطلق عليه رايت ميلز C.R.Mills صفوة القوة *Power elite* وأزمة التفكك النفسى والإجتماعى الذى يعانيه الإنسان فى الدول التى تاخذ بالنموذج اللبرالى، ويستدل على هذا بالنسب العالية للأمراض النفسية، والمقدمين على الإنتحار والإدمان وتكاثر حركات الرفض داخل هذه المجتمعات ، وإنهيار العلاقات الأسرية ، وشيوع الإغتراب بكافة صورة ، الأسرى والإجتماعى والإقتصادى والدينى .... هذه الأزمات وغيرها لا تجعل هذا النموذج هو الأمثل ولكنه هو النموذج الذى ثبت نجاحه على المستوى المادى – الإقتصادى والتكنولوجى والعسكرى، وإن كان هذا النجاح كان على حساب قيمة الإنسان وحقوقه ومصالحه الحقيقية ، وعلى حساب تحويله الى كائن غير بشرى يستمتع بالشهوات و يسير فى طريق مسدود و يغترب عن ذاته وأسرته ودينه لإفتقاد الجانب الروحى الذى يمثل الجانب الأهم من جوانب حياة الإنسان .

والسؤال المطروح فى هذا المجال هو: أين النموذج الإسلامى ؟، وأين المشروع الحضارى الإسلامى ؟ اليس هذا النموذج وذلك المشروع له من الشمول والتكامل والقدرة على مواجهة المشكلات الإجتماعية والثقافية والإقتصادية والسياسية، وعلى الوصول بالمجتمع الى أقصى درجات النمو والتقدم سواء على المستوى المادى الإقتصادى والتكنولوجى ، أو على المستوى الروحى والنفسى والدينى والمعنوى والإنسانى بشكل

عام؟ وهذا يطرح قضية هامة يطرحها الغرب وهى قضية نهاية الأيديولوجيا ، وقضية نهاية التاريخ وعصر الثورة الصناعية الثانية والثورة العلمية و المجتمع التكنولوجى ... الخ .

ويطرح ويشكل أقوى علاقة الدين بالتنمية، ويطرح التساؤل حول مدى توافر نموذج إسلامى للتنمية يمكن أن يكون بديلا عن النماذج المادية السائدة - ماركسية و لليبرالية ومختلطة ، وما هو موقف هذا النموذج من أبعاد التنمية الأساسية وقضاياها المتشابكة ؟.

خاتمة الفصل

لقد حاولنا فى هذا الفصل الإجابة عن السؤال التالى: هل يمكن القضاء على الدين باسم التنمية و التقدم ؟و الإجابة عن هذا السؤال يمكن ان تتحقق بالرجوع الى عدة مصادر

المصدر الأول: والأهم و اليقينى : هو ما جاء بالكتاب و السنة ، وتؤكد هذه المصادر ان الدين توجه فطرى فطر الله الناس عليه ولا يمكن إطلاقا لأية قوة أو أية عوامل أن تنتزعه من الفطرة البشرية ، أو أن تحدث تغييرا فيها . وإذا سارت الفطرة على نقائها وسوائها كان الإسلام و التوحيد، وإذا انحرفت بفعل عوامل ثقافية واجتماعية و تربوية تظهر الديانات الوضعية المختلفة التى تنحرف بالفطرة عن سوائها .، لكن الإنسان بطبيعته كائن متدين .

المصدر الثانى : الرجوع الى الدرسات التاريخية والأثرية و الأنثروبولوجية و كلها

عدا بعض الأنثروبولوجيين غير الموضوعيين والذين اعتمدوا على التاريخ الظنى أو الافتراضى الزائف مثل مورجان . تؤكد أنه لم تظهر مجتمعات بلا دين ، سواء بدائية أو متحضرة ، قديمة أم حديثة ، غنية أم فقيرة .

فالنظام الدينى قاسم مشترك بين كل المجتمعات، و هذا دليل على فطريته، وعلى أنه يشبع حاجة أساسية جوهرية عند الإنسان .

المصدر الثالث: التجارب التاريخية والحديثة التى بذل فيها الملحدون،وأعوان الشيطان جهودا جبارة لإستئصال الدين من قلوب الناس ، واستخدموا أعنف الطرق وأكثرها قهرا وإرهابا ، وكانت النتيجة الفشل الذريع، وأخذ الله إياهم اخذ عزيز مقتدر، وانتصار قوى الحق المؤمنة فى مواجهة الباطل .

وقد عرضنا لحالة محاولة قوى القهر الماركسى الإلحادى فى الجمهوريات الإسلامية

بآسيا الوسطى، نشر الإلحاد والعلمانية باسم تنمية زائفة بابشع الأساليب وكانت النتيجة زيارة إرتباط الناس هناك بالإسلام، وفشل قوى الإلحاد والعلمانية أن تحول مسلما واحدا الى الكفر .

وعلى العكس فقد قاد المسلمون نضالا مريرا ضد القوى الماركسية، سواء المسلمون فى الداخل « الجمهوريات الإسلامية » أو فى الخارج « فى أفغانستان ومن ورائها كل القوى الإسلامية العالمية »، وكان لهذا الجهاد الأفغاني البطولى أثره المؤكد فى إسقاط ماكان يسمى بالإتحاد السوفيتى .

فبدلا من محاولة الملحدين إسقاط الدين، أسقطهم الله إعمالا لسنته سبحانه وتعالى الماضية فى التاريخ و المجتمعات والكون.

فالحق دائما ينتصر على الباطل و لو طال عمر الباطل ومهما تكن من قوته، و دفع الله الناس بعضهم ببعض أساس هام فى دحر الكفر و الإلحاد وإنتصار الدين و المنهج الالهى **«ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين »** «البقرة ٢٥١ ».

مصادر الفصل الثالث

١- محمد قطب : حول التفسير الإسلامى للتاريخ : مصدر سابق : ص ٨٥-١٢٤ .

٢- الكساندر بننغستون ، شانتال لوميرسيه : مصدر سابق ص ٣٢٣ .

٣- المصدر السابق ص ٣٢٢.

٤- المصدر السابق ص ٣١٨- ٣١٩.

٥- المصدر السابق

6- Ann.k.s. lambton : op.cit. P49

7- Smirnov - op . cit p. 3-- see also PP 49-50 [the work of Partold]

8- Ibid. p.5. - INTRODUCTION BY LAMBTON

9- Ibid. p. 5. - INTRODUCTION BY LAMBTON

10- Ibid . p. 6.

11- Ibid. P.6.

12- Ibid. P.17.

13- Ibid. P.17.

14- Ibid.P.17-19.

١٥- بننعستون ، و لوميرسيه : مصدر سابق ص ٣١٩- ٣٢١ .

١٦- المصدر السابق ص ١٣١.

١٧- المصدر السابق .

١٨- المصدر السابق .

١٩- المصدر السابق ٣٢٧.

٢٠- المصدر السابق ٣٢٨.

٢١- نفس المصدر السابق .

٢٢- المصدر السابق ص ٣٠.

٢٣- المصدر السابق ٣٣٥.

٢٤- محمد سيد احمد : تجدد الجدل حول حول نهاية التاريخ - الاهرام ٢٠-٢-١٩٩٢.

٢٥- محمد على أبو ريان : الإسلام فى مواجهة الفكر الغربى المعاصر.

موقف الإسلام من الماركسية - دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٩.

٢٦- تقرير عن مقابلة شخصية بين ابراهيم نافع و رئيس تحرير الاهرام ورؤساء و مسئولين فى الجمهوريات الإسلامية منشورة تحت عنوان « انطباعات سوفيتية «٢» - فى أول فبراير ١٩٩٢الأهرام.

٢٧- المصدر السابق .

٢٨- مراد ابراهيم الدسوقى : تفكك الإتحاد السوفيتى وانعكاساته العسكرية - صادرة عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى الاهرام - ومنشورة بتاريخ ٢١-٢-١٩٩٢.

ونظرا لعدم ظهور دراسات متاحة حول واقع الدول الإسلامية فى الإتحاد السوفيتى فى فترة ما بعد الاستقلال ، إضطررنا للاعتماد على هذه الابحاث الصغيرة الصادرة عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام ، والصادرة بالاهرام .

٢٩- ابراهيم نافع - تقرير سابق .

٣٠- عبد الله عبد السلام : الصراعات و المخاوف و فى آسيا الوسطى أهرام - ٢٢-٥-١٩٩٢ ص ٦ .

٣١- المصدر السابق .

الفصل الرابع

طرح لمرتكزات النموذج الإسلامي للتنمية

١- مقدمة تحدد أهداف الفصل وأهم قضاياه .
٢- موقف الإسلام من الإنسان وارتباطه بالتنمية .
٣- الطبيعة المزدوجة للانسان وارتبطها ببرامج وخطط التنمية .
٤- التفكير فى الإسلام (اهدافه - وظائفه - ارتباطه بالتنمية)
٥- القوة المادية من المنظور الإسلامى .
٦- موقف الإسلام من العمل .
٧- موقف الإسلام من العلم النافع (علوم الدين و علوم الدنيا وإكتشاف المنهج العلمي ومواجهة أزماته)
٨- موقف الإسلام من الفقر والغنى
٩- وأساليب مواجهة الفقر
١٠- أخلاقية الإقتصاد الإسلامى
١١-موقف الإسلام من التربية و علاقتها بالتنمية
١٢- موقف الإسلام من الوقت وارتباطه بالتنمية
١٣- المصالح فى الشريعة الإسلامية وارتباطها بالتنمية.
١٤- بناء السلطة و أساليب اتخاذ القرار
١٥- الإطار الأخلاقى و القيمى للتنمية
١٦- المنهج الإسلامى فى مواجهة مشكلات المجتمع
١٧- النموذج الإسلامى والقضاء على التبعية الإقتصادية والإجتماعية
١٨-السنن التاريخية فى خدمة التنمية المعاصرة

طرح لمرتكزات النموذج الإسلامى للتنمية

١٩- الأسس الإسلامية لتوجيه قطاعات التنمية النوعية المختلفة .
٢٠- معايير الإسلام فى تقويم المجتمعات
٢١- خاتمة الفصل
٢٢- مصادر الفصل

مقدمة الفصل

نعود لما بدأنا به بحثنا هذا وهو أن الإسلام يقيم بناءاً إجتماعيا يحقق أقصى درجات القوى الإيمانية ، ويحقق من خلال هذه القوة ، القوة المادية والإجتماعية. وينظر الإسلام إلى إنجاز هذه القوة المادية على أنها إعمال لإرادة الله وأنها عبادة طالما أنها تنبثق من منطلقات إيمانية ، وتستهدف تطبيق متطلبات الخلافة عن الله فى الأرض .فالمنهج الإلهى فى التنمية يستثير الإبداع البشرى ، ويطلق الطاقات المكنونة التى أودعها الله فى الإنسان، للإستفادة من تسخير الله للقوانين الكونية فى خدمته. وينطلق التصور الإسلامى للتنمية من التصور الإسلامى الشمولى للوجود – الكون و الإنسان والمجتمع والتاريخ، ولعالم الغيب والشهادة، وللنظام المعرفى أو الإبستمولوجيا الإسلامية. فالإيمان بالله، وعبادته على استقامة وإقرار شريعته فى الأرض، هى إنفاذ لسنه الله .وتطبيق هذه الشريعة ؛ لابد وأن يكون له أثره الإيجابى فى التنسيق بين سيرة الناس وسيرة الكون؛. والشريعة هى ثمرة الإيمان، وتنفذ فى المجتمع المسلم لتحقق له أقصى درجات النمو الإيمانى والمادى – الإيمانى بمقاييس الإسلام ، والمادى بمقاييس العصر. وبهذا تتكامل القوى الإيمانية والمادية، ويتكامل الوحى مع العقل، يتكامل الإنسان مع الكون، يتكامل عالم الغيب مع عالم الشهادة ويتكامل الأمن الدينى الإيمانى المعنوى والنفسى مع الأمن المادى والإجتماعى، يتكامل الإنسان مع مجتمعه ، تتكامل الدنيا مع الاخرة. بهذا التصور الإسلامى الشمولى تتحقق أقصى درجات التنمية الإقتصادية والإجتماعية والسياسية–فى إطارها الإيمانى والأخلاقى الشمولى الذى يحقق التقوى والأخوة والعدالة والمساواة وحرية الإنسان وحقوقه و الشورى والإستقامة والإستمتاع بالطيبات من الرزق و الكسب ، وتنفيذ مشئية الخالق عز وجل .

وسوف نحدد فى هذا الفصل أهم ركائز النموذج الإسلامى للتنمية – وهى تلك التى تتصل بتصور الإسلام للانسان من حيث طبيعته و تكوينه وسبب خلقه وغاياته ووظائفه فى الحياة ، وحقوقه الأساسية وواجباته، وتصور الإسلام للكون والمجتمع والتاريخ والثقافة، وأبعاد التنمية ومضامينها ودوائرها وعلاقة هذه الأبعاد بعضها ببعض. وموقف الإسلام من

التفكيبر والعلم والعمل وموقفه من القوة المادية أو الإقتصاد والثروة والإنتاج والاستثمار والملكية وما يحكم هذه الأمور من ضوابط ، وأساليب توظيفها وأهدافها وموقف الإسلام من العبادة بمفهومها الواسع، وإرتباط العبادة بالتنمية، وموقفه من الجهد البشرى وفعاليته فى إطار المجتمع أو التاريخ .

وموقف الإسلام من التربية وعلاقتها بالتنمية . وإرتباط التنمية بالمصالح التى تحافظ عليها الشريعة الإسلامية، سواء المعتبرة أو المرسلة. وموقف الإسلام من السلطة والحاكمية فى المجتمع ونظام الحكم و أساليب اتخاذ القرار. وموقف الإسلام من الوقت وإستثماره، هذا إلى جانب الإطار الأخلاقى للتنمية و الفعل الإنسانى أو الإجتماعى ، ومنهج الإسلام فى التعامل مع مشكلات المجتمع، وموقفه من تكاملية وإستقلالية المجتمع الإسلامى. وموقف الإسلام من التاريخ والسنن التاريخية وكيفية توظيفها فى خدمة التنمية . هذا إلى جانب الأسس التى أرساها الإسلام والقادرة على توجيه التنميات النوعية المختلفة، ومختلف أنواع الرعاية الإجتماعية . وأخيرا معايير تصنيف الامم فى الإسلام .

هذه العناصر تشكل فى نظرنا ما يمكن أن نطلق عليه النموذج الإسلامى فى التنمية. ومن المتفق عليه عالمياً أن التنمية هى الإنتقال من حالة غير مرغوب فيها إلى حالة مطلوب الوصول إليها « فليب روب » وهنا نقول أنها قضية علم وعقيدة أو علم وأيديولوجيا. ولهذا نجد نماذج ليبرالية، ونماذج اشتراكية، ونماذج مختلفة فى التنمية،كل منها يحاول رسم صورة للمجتمع المرغوب الوصول إليه ببناءاته ونظمه وتنظماته ، وأهدافه . وهنا نقول أن هذه نماذج وضعية فشلت فى إسعاد الإنسان ، وعجزت عن أن تحقق له البركة والطمانينة والسعادة الحقيقية. وهذه السعادة لاتتحقق إلا فى ظل النموذج الإسلامى. الذى سوف نحدد فيما يلى أهم أبعاده بإيجاز .

أولا :

عادة ما يقال أن التنمية تنطلق من الإنسان وتستهدف مصالح وإسعاد الإنسان فالإنسان هو منطلقها وغايتها . هذا الشعار البراق فقد مضمونه فى كل أنواع التنمية التى تنطلق من منطلقات وضعية – فالتنمية فى ظل التوجهات الليبرالية – الحرية الإقتصادية . أو إقتصاديات السوق – أدت إلى العديد من الصور المأساوية ، وداست على القيم الأخلاقية، واستغلت الإنسان أبشع إستغلال .

وقد تحدث المصلحون فى أوربا مثل « سيسموندى » و « ربرت اوين » وغيرهم عن الأوضاع المتردية التى عاشها العمال فى أوربا والمهازل الأخلاقية والصحية والإقتصادية التى تعرضوا لها فى سبيل تزايد ثراء أصحاب الأعمال والمصانع خلال القرن الماضى وبداية هذا القرن، وعلى الرغم من تزايد الثراء فى العالم الغربى اليوم إلا أن غياب الإنتماءات الإيمانية والقيم الأخلاقية والضوابط الدينية أشقت الإنسان بهذا الثراء المادى وأتعسته - والتنمية فى غيبة هذه العوامل توظف فى إفساد الإنسان وقهره. فالعصابات المنظمة وامبراطوريات المخدرات فى العالم والتخطيط الإستعمارى لفتح الأسواق وترويج السلع، والإعتداءات الصارخة على حقوق الدول وحقوق الإنسان الإجتماعية داخل الدول ومنها تزايد معدلات الأمراض النفسية والقلق . كلها مظاهر للمادية المسرفة ولعبادة المادة من دون الله. وعلى الجانب الآخر فان التنمية فى ظل التوجهات الماركسية أفسدت الإنسان وحولته إلى عبد للمجتمع وسلبته حقوقه الفطرية الأساسية وفى مقدمتها حقه فى التدين وفى تكوين أسرة وفى التملك وفى الخصوصية وفى إنجاب ذريته ، وفى أن يحقق معنى الإنسانية، وحاولت تحويله إلى ما هو دون الحيوان . ولايمكن أن تتحقق العزة الحقيقية للإنسان وينال حريته و حقوقه و يشعر بذاتيته وقيمته إلا فى ظل المنهج الإلهى. فالإنسان له قيمة كبرى فى ميزان الخالق سبحانه وتعالى . فهو خليفة عن الله، فيه نفخة من روحه عز وجل- أسجد له الملائكة وفضله على جميع مخلوقاته و سخر له كل ما فى الكون - يقول تعالى « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » «البقرة ٢٩» يقول صاحب الظلال [١] "إن كلمه « لكم » تدل دلالة قاطعة ان الله خلق الإنسان لأمر عظيم ليكون «مستخلفا فى الأرض مالكا لما فيها ، فاعلا مؤثرا فيها، إنه الكائن الأعلى فى هذا الملك العريض، والسيد الأول فى هذا الميراث الواسع ، ودوره فى الأرض ، فى أحداثها وتطوراتها » هو الدور الفاعل الإيجابى ، فهو «سيد الأرض وسيد الآله » إنه ليس عبدا للآله كما هو » فى نماذج التنمية التى تنطلق من منطلقات مادية - ليبرالية وماركسية. وعلى عكس ما تدعيه النظريات الغربية فهو « ليس تابعا للتطورات التى تحدثها الآله فى علاقات البشر «فهو ليس تابعا لما يطلقون عليه علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج أو التطور التكنولوجى . ومن هنا فان القيم المادية يجب أن تفهم فى حدود وظائفها فى النسق الكلى لحياة ووظائف الإنسان على الأرض ، وفى ضوء أدوارها فى خدمة البناء العقائدى وواجبات الخلافة . ويجب أن تظل القيم المادية فى إطار دورها الوسائلى لتحقيق الغاية والهدف الأساسى من وجود الإنسان . فالإسلام يعلى من كرامة الإنسان ويحقق له العزة ويجعله سيد

الأرض وسيد الماديات التي تحويها هذه الأرض (٢).

فالإنسان مكلف بالجد والعمل و الكد والعرق والإنتاج من أجل تحقيق أوامر الله سبحانه وتعالى، وإنجاز الأهداف المكلف بها في عقد الخلافة، وبناء مجتمع تسوده القيم والمحبة، ترتفع فيه قيمة الإنسان والإخاء و العدالة والمساواة والصدق والنظافة و المحبة، ترتفع فيه قيمة الإنسان غنيا كان أم فقيرا، عربيا كان أم أعجميا، أبيضا كان أم أسودا. وهنا تتلاش هذه التمايزات الوضعية فى إطار الحقيقة الإيمانية الكبرى وهى أن الله هو الخالق وهو الرازق وهو المحاسب وله الملك وله الحاكمية. فالملك ملك الله والإنسان مستخلف فى هذا الملك والشارع هو الله، والإنسان مطالب بأعمال هذا المنهج، وملكات الإنسان هبة من الله، والإنسان مطالب باستخدامها للوصول بالمجتمع الإسلامى إلى أقصى درجات القوة المادية، والإحتفاظ بكرامة الإنسان وعزته كما أرادها له الخالق. والإنسان فى الإسلام كائن مزدوج الهوية – فيه جوانب ترابية، ونفخة من روح الله، مزود باستعدادات متساوية للخير والشر، للهدى والضلال، قادر على التميز بين الخير والشر ، قادر على توجيه نفسه إلى أى منهما . وهذه القدرة كامنة فى كيانه « **ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها** » . وقال تعالى «**وهديناه النجدين**» والرسالات والتوجيهات الخارجية إنما توقظ هذه الإستعدات وتوجهها، ولا تخلقها لأنها مخلوقة فطرة وكائنة طبعا، وكامنة إلهاما(٣). وإلى جانب الفطرة هناك قوة واعية منحها الله للإنسان قادرة على الإختيار والتوجيه . وهذا يعنى حرية الإختيار أمام الإنسان . وهذا يعنى أن الإنسان فى نظر الإسلام كائن حر فى خياراته فى إطار المشيئة الإلهية . وهو مسئول عن مصيره بخياراته هذه فى إطار المشيئة الكبرى. ولهذا مضمون تربوى و إجتماعى ، عقلى و سلوكى حيث يطلب الإسلام من الإنسان اليقظة المستمرة والتقوى ومراقبة الله فى كل أعماله ، وأن يزن أعماله باستمرار بمعيارية ثابتة حتى لايقع أسيرا الهوى أو للشيطان فلا يتخذ إلاهه هواه، ولا يكون عبدا للطاغوت وهذه المعيارية هى أحكام الله وموازينه الثابتة(٤).

والإنسان محاط برحمة الله، فلم يكتفى الله سبحانه بفطرة الإنسان السوية، ولا بالقوة الواعية العاقلة المالكة للخيارات والتصرف فحسب ولكنه أعانه بالرسالات التى تضع له الموازين الثابتة الدقيقة ، وزوده بالكتب السماوية وآخرها القرآن الكريم، ووجهه إلى إعمال عقله فى الكون –فى الآفاق وفى النفس لأن كل ما فيها يشهد بصدق الألوهية، وصدق الدين، وأهمية الإنسان،وأهمية دوره البناء فى هذا الكون فى إطار إرادة الله ومشيئته الكبري.

ثانيا :

الطبيعة المزدوجة للإنسان ذات علاقة وثيقة بتصورمفهوم التنمية وأهدافها وبرامجها وخططها. ويمكن فهم الحقيقة التى تتصل بطبيعة الإنسان المزدوجة و قيمته عند الخالق، وقيمته الكبرى على هذه الأرض، من قوله تعالى « **وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة** .».« الآيات - البقرة ٣٠ وما بعدها » ويقول صاحب الظلال رحمه الله فى تفسيره لقضية إستخلاف الله للانسان « أن السياق يستعرض موكب الحياة ، بل موكب الوجود كله ، ثم يتحدث عن الأرض ، فى معرض آلاء الله على الناس فيقرر أن الخالق خلق كل ما فيها لهم ... وهنا وفى هذا الجو تجىء قصة استخلاف آدم فى الأرض ، ومنحه مقاليدها ، على عهد من الله و شروط ، وإعطائه المعرفة التى يعالج بها هذه الخلافة» [٥]وقد أوضح صاحب الظلال أن هذه المعلومات «تمهد للحديث عن استخلاف بنى إسرائيل فى الأرض بعهد من الله ، ثم عزلهم من هذه الخلافة وتسليم مقاليدها للأمة المسلمة الوفية بعهد الله » وقد إقتضت المشيئة العليا أن تسلم لهذا الكائن الجديد فى الوجود « الإنسان» هذه الأرض ، وتطلق فيها يده و تكل إليه إبراز مشيئة الخالق فى الابداع والتكوين ، والتحليل والتركيب ، والتحوير والتبديل ، وكشف ما فى هذه الأرض من قوى و طاقات ، وكنوز وخامات ، وتسخير هذا كله - باذن الله فى المهمة الضخمة التى وكلها الله إليه ». وقد وهب الله لهذا الكائن الجديد من « الطاقات» الكامنة كفاء ما فى هذه الأرض من قوى وطاقات وكنوز وخامات ، ووهب له من القوى الخفية ما يحقق المشيئة الإلهية » .. فهناك وحدة أو تناسق بين النواميس التى تحكم الأرض - وتحكم الكون - والنواميس التى تحكم هذا المخلوق وقواه، وطاقاته كى لا يقع التصادم بين هذه النواميس وتلك ».[٦]

هل هناك دعوة و حافز ودافع أقوى من هذه الحقائق القرآنية للعمل والإنتاج وتعمير الأرض تنفيذا للمشيئة الإلهية؟ وترتبط قضية الخلافة بقضية وظيفة الإنسان فى الأرض وسبب خلق الله سبحانه وتعالى للإنسان واستخلافه فى الأرض. يقول «سيد قطب» رحمه اللهفى الظلال[٧] أن الاية الكريمة «**وما خلقت الجن والإنس إلاليعبدون** ».« الآية» تحتوى أضخم الحقائق الكونية التى لا تستقيم حياة البشر فى الأرض بدونها، وهى العبودية الله. و العبادة لها مدلول أوسع وأشمل من إقامة الشعائر فالجن والإنس لايقضون كل أوقاتهم في إقامة الشعائر، والله لايكلفهم بهذا، وهو يكلفهم ألوانا أخرى من النشاط تستغرق

معظم حياتهم » .

وهنا يربط سيد قطب مفهموم العبادة بمفهوم الخلافة و يقول « فهى الخلافة فى الأرض إذن هى عمل هذا الكائن الإنسانى . وهى تقتضى ألوانا من النشاط والحيوية فى عمارة الأرض ، والتعرف إلى قواها وطاقاتها وذخائرها ومكنوناتها ، وتحقيق إرادة الله فى إستخدامها وتنميتها وترقية الحياة فيها .كما تقتضى الخلافة على شريعة الله فى الأرض لتحقيق المنهج الإلهى الذى يتناسق مع الناموس الكونى العام» (٨).

ويبين سيد قطب أن حقيقة العبادة تتمثل فى أمرين رئيسين هما :

الأول : استقرار معنى العبودية فى النفس .

الثانى : التوجه إلى الله بكل حركة فى الضمير وفى الجوارح ، وفى الحياة .

و بهذا يصبح العمل كالشعائر ، والشعائر كعمارة الأرض وكالجهاد وفى سبيل الله، والجهاد كالصبر على الشدائد والرضى بقدر الله . وفى هذا دعوة من الله للإنسان ببذل أقصى ما يملك من الجهد والطاقة فى الخلافة والنهوض بالتكاليف، ومن جانب ينفض يده و قلبه من التعلق بأعراض هذه الأرض وثمرات هذا النشاط « فقد حقق هذه الثمرات ليحقق معنى العبادة لا ليحصل عليها ويحتجزها لذاته» (٩). أيه عظمه وأيه حقيقية أعظم من هذه الحقيقة فى دفع الإنسان إلى العمل والاجتهاد والإنتاج وبناء الثروات والخيرات ، مع الترفع عن ناتج العمل ، من هذا التوجيه الإسلامى القرآنى الكريم ؟.

وهل يقارن هذا الدافع بما اطلق عليه كالفن « الدعوة (Calling) !؟ .

يقول صاحب الظلال فى تفسير قوله تعالى «**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**». أن صالحا يذكر قومه «بنشأتهم من الأرض، نشأة جنسهم ، ونشأة أفرادهم من غذاء الأرض أو من عناصرها التى تتالف منها عناصر تكوينهم الجسدى . ومع أنهم من هذه الأرض، فقد إستخلفهم الله فيها ليعمروها»(١٠). أى دافع للتنمية المادية والإقتصادية أقوى من هذا الدافع الإيمانى الروحى الربانى؟ ويتصل بالمنظور الإسلامى المتميز للإنسان الذى فضله الله وسخر له كل مافى الكون ، واسجد له الملائكة، ومنحه نفخة من روحه عز وجل، قضية حقوق الإنسان فى الإسلام . ولاشك أن حقوق الإنسان ترتبط بشكل وثيق بقضية التنمية، طالما أن هدف برامج التنمية هو تحسين ظروف حياه الإنسان إقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وصحيا وتربويا ، وتحريره من الضغوط البيئية

والإقتصادية والإجتماعية، وإشعاره بالعدل والأمن والحرية ، وإتاحة الفرص المتكافئة أمامه لتنمية وإستثمار إمكاناته ، وتأمينه ضد كل أنواع الإستغلال والإستبداد والتميز العرقى واللونى والإقتصادى والإجتماعى، وجعله يستمتع بحياته فى إطار عدم الإضرار بالغير أو الإعتداء على أسس قيمته أو على حقوق عامة ... الخ .

وقد سبق الإسلام كل المواثيق العالمية الحديثة إلى إعلان حقوق الإنسان على نحو لم يصل إليه أية مواثيق وضعية . فقد طفت المسالة على سطح التفكير الوضعى حديثا بعد الحرب العالمية الثانية حيث صدرت وثيقة عالمية لحقوق الإنسان فى ١٩٤٨/١٢/١٠ .كما عقدت الإتفاقية الأوربية ١٩٥٠ فى روما لحقوق الإنسان، وعقدت الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية التى أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٩٦٦/١٢/١٦ .وقد عقد أخيرا المؤتمر الدولى الأول لحقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية والذى نظمة المعهد الدولى للدراسات الجنائية ، فى ايطاليا ١٩٧٩ ، وذلك بعد أن فشلت المواثيق الوضعية فى مواجهة المشكلات العالمية ، ومحاولة البحث فيما يمكن أن يقدمه الإسلام فى هذا الموضوع[١١].

وقد سبق الإسلام كل المحاولات الوضعية الهزيلة فى إرساء الحقوق الأساسية للانسان وفى مقدمتها مبدأ الكرامة الإنسانية لأن الله هو الذى كرمه بغض النظر عن الجنس واللون واللغة والإنتماءات الإجتماعية والثقافية والعرقية..«ولقد كرمنا بنى آدم..» . «الآية «الاسراء ٧٠» ، ومبدأ وحدة أصل الإنسان « ياايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها .. « النساء » ، ومبدأ المساواة بين الرجل والمرأة من حيث الحقوق « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف » « البقرة ٢٢٨» .

وأقر الإسلام حق الإنسان فى الحياة ، وتحريم قتل الإنسان إلابالحق « من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا .. «المائدة ٣٢ وقال تعالى «ولكم فى القصاص حياة ياأولى الألباب..» « البقرة ١٧٩» – وحق الإنسان فى المعاملة العادلة وتحريم الظلم . فيكفى ان الله سبحانه وتعالى حرم الظلم على نفسه وجعله بين العباد محرما، وطالب وجعله بين العباد محرما، وطالب الناس ألا يظالموا، وكما اخبرالرسول عليه السلام « الظلم ظلمات يوم القيامة* »

* أخرجه البخارى فى صحيحه ،كتاب المظالم، باب الظلم ظلمات يوم القيامة وأخرجه مسلم فى صحيحه ، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم حديث ١٦٦٦ – انظر اللؤلؤ والمرجان ج٣/ ص١٩٣ .

وأكد الإسلام على حق الإنسان في العمل بما يتفق مع قدراته ، وفي توفير معيشته كريمة له ولأسرته، وبتوفير أساسيات المعيشة من سكن وغذاء وتعليم وعلاج، وحقه في الاستمتاع بخصوصياته وعدم دخول أحد عليه إلا بالاستئذان ، وحقه في المحاكمة القضائية العادلة ، وعدم الاعتداء على جسده أو حريته ، وحقه في اختيار شريك حياته «الزوج او الزوجة» بحرية ، وحقه في التملك بالطرق المشروعة ، وحقه في إعتناق الدين وحقه في الضمان الإجتماعي في حالة العجز أو الشيخوخة ، وحقه في إبداء رأيه ، وحقه في التعليم ، وحقه في ألا يكره على شيء حتى في الدين « لا إكراه في الدين » « البقرة ٥٦ » والواقع أننا لا نستطيع حصر حقوق الإنسان في الإسلام ، ويكفي القول أنه أرسى مبادىء هذه الحقوق وفصلها بشكل لم ترق إليه الدساتير الوضعية (١٢). وأوجد المجتمع والنموذج البنائي الذي حقق هذه الحقوق ونفذها ، وهذه غاية التنمية الحقيقة . فهذه الحقوق الإسلامية ليست طوبائيات خيالية، ولكنها حقائق إلاهية تم تطبيقها فعلا في عهد الرسول والخلافة الراشدة ويجب أن تطبق في المجتمعات الإسلامية

ثالثا:

كرم الله الإنسان بالعقل و بنفخة من روحه،وجعله قادرا على التفكير، وجعل التفكير فريضة إسلامية وجعل مجاله الكون المادى بما يتضمنه من سنن طبيعية، والعالم الإجتماعي والتاريخي وما يتضمنه من سنن إجتماعية وتاريخية والإنسان سواء على مستوى الجسد أو النفس وما يتضمنه من سنن بيولوجية ونفسية، وهنا تصبح الدعاوى الأخرى لتمجيد العقل دعوات قزمه أمام الدعوة الإسلامية العملاقة في تكريم الإنسان بالعقل ، وفرض إعماله والتفكير في خلق الله لتأكيد الأبعاد الإيمانية في نفس المؤمن . ولهذا فانه من المضحك ما يذهب إليه « فيبر » من أن العقلانية في التاريخ هي ثمرة التوجهات القيمية البروتستانتية.ولنا أن نتساءل : أين هذه التوجيات الهزيلة من التوجيهات الإسلامية العملاقة في شأن إعلاء قيمة التفكير السليم والادراك الواعي الموضوعي ومحاولة الفهم السليم للكون والمجتمع والإنسان والتاريخ ؟

إن الأدلة على هذا كثيرة جدا-منها قوله عزوجل «إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب. الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم. ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار» «آل عمران ١٩٠-١٩١»

فى هذا دعوة للمؤمنين أولى العقول والمدركات السليمة لإعمال تفكيرهم فى خلق الله من سماوات وأرض وليل ونهار، وهى مدركات وحقائق تدل دلالة قاطعية على ألوهية الخالق فهى تدعم الإيمان . فوراء ما فى الكون من تناسق لا بد من يد تنسق ،ووراء ما فيه من نظام عقل يدبر ، ووراء ما فيه من إحكام ناموس لا يتخلف ، ولا يمكن أن يكون هذا كله خداعا أو باطلا أو جزافا (١٣)

والآيات الكريمة هنا تقرن توجه القلب إلى ذكر الله وعبادته « قياما وقعودا وعلى جنوبهم » وبين التفكير فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار ويستنتج صاحب الظلال من هذه الايات الكريمة عدة حقائق(١٤) .

(أ) إن التفكير فى خلق الله وفى الكون، وتتبع يد الله المبدعة وهى تحرك هذا الكون وتقلب صفحاته ،هو عبادة من صميم العبادة . وإنه لو اتصلت هذه العلوم بذكر الخالق البارىء ، لتحولت إلى عبادة للخالق و لاستقامت الحياة بهذه العلوم واتجهت إلى الله. وذلك على عكس أصحاب الاتجاهات ،المادية الكافرة، الذين يقطعون ما بين الكون وخالقه ، وما بين العلوم الكونية والحقيقة الأزلية الأبدية . ومن هنا يتحول العلم – أجمل هبة من الله للانسان، لعنة تطارد الإنسا ن، وتحيل حياته إلى جحيم منكرة، وإلى حياة قلقة وإلى خواء روحى يطارد الإنسان كالمارد الجبار . وهذا هو الحادث فعلا فى الحضارة الغربية، ويستدل عليه من إرتفاع معدلات التفكك الأسرى والبنوة غير الشرعية والانحراف والجريمة وحركات الرفض والأمراض النفسية والانتحار ... الخ .

(ب) ، ان ايات الله فى الكون ، لاتتجلى على حقيقتها الموحية الا للقلوب الذاكرة العابدة .. وهم الذين يتصلون من ورا ئها بالمنهج الإلهى الموصل للنجاة والخير والصلاح أما الذين يكتفون بظاهر من الحياة الدنيا ، والذين يصلون إلى بعض القوى الكونية – بدون هذا الاتصال – فهم يدمرون الحياة، و يدمرون أنفسهم بما يصلون إليه من أسرار، ويحولون حياتهم إلى جحيم نكد، وإلى قلق خانق ، ثم ينتهون إلى غضب الله وعذابه فى نهاية المطاف (١٥).

يقول تعالى « ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا» (الاسراء ٧٠). يذكر صاحب الظلال أن الله سبحانه وتعالى كرم الإنسان بخلقه على تلك الهيئة، وبهذه الفطرة التى تجمع بين الطين و النفخة ، فتجمع بين الأرض والسماء فى ذلك

الكيان»(١٦). وكرمه بالاستعدادات التى أُودعها فطرته، والتى استاهل بها الخلافه فى الأرض، يغير فيها ويبدل ، وينتج فيها و ينشىء ، يركب فيها و يحلل ، و يبلغ بها الكمال المقدر للحياة » . كذلك فقد كرمه بتسخير القوى الكونيه له فى الأرض ، وامداده بعون القوى الكونية فى الكواكب والافلاك » كرمه بالعقل الذى أُوجب عليه إستخدامه وإعماله فى فهم السنن الكونية والإجتماعية والتاريخية والبشرية.ومن التكريم أن يكون الإنسان قيما على نفسه، متحملا تبعة إتجاهه وعمله . فهذه هى الصفة الأولى التى كان بها الإنسان إنسانا ! حرية الإتجاه و فردية التبعة.وبها أُستخلف فى دار العمل . ومن العدل ان يلقى جزاء إتجاهه وثمرة عمله فى دار الحساب (١٧).

بعد هذا الإعلاء الإسلامى لقيمة العقل والتفكير والادراك و التدبير نتساءل : أية حضارة أُكثر تقدير للعقل والتعقل والعقلانية من الحضارة الإسلامية استنادا إلى المصادر الأساسية ؟. وهل يمكن مقارنة هذا الإعلاء الإلهى لقيمة العقل والاحساس والمدركات التى كرم الله بها الإنسان، بدعوات هزيلة مشكوك فيها مختلف فى تفسير دوافعها وأهدافها كالبروتستانتينة التى تحدث عنها « فيبر » !!؟.

فالإسلام يؤسس بناء معرفيا يستندإلى منهج معرفى تربوى يستهدف معرفة السنن والقوانين التى تحكم المخلوقات – وهذا هو غاية العلم – مثال هذا أنه عندما يذكر القرآن الكريم « **قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين**» «الانعام١١» فان السير هنا ليس لمجرد التجارة والعيش ولكن للإستطلاع والتدبر والإعتبار والوصول للسنن التاريخية والإجتماعية ، وهذا هو قمة المنهج العلمى، وأقصى درجات الوعى والفكر والنظر والمعرفة . وهذه التوجيهات هى التى تؤسس التفسير العلمى الحقيقى للتاريخ والمجتمع (١٨). فالتاريخ يسير وفق سنن مطردة، تتحقق آثارها كلما تحققت أسبابها – فالأمر مقدمات ونتائج . هذا المنهج التاريخى الإسلامى هو المنهج العلمى الذى لم يكن معروفا من قبل. والإسلام لم يرسى المنهج العلمى فى فهم الكون والتاريخ والمجتمع فحسب ولكنه اسس منهجا شموليا فى الفكر والإجتماع والتاريخ والإقتصاد والسياسة وكما يقول صاحب الظلال «ففى هذا المجتمع تكمن الميزة ، وفى هذا المنهج يكمن السر الذى يبحثون عنه طويلا «يقصد الغربيون الماديون» عند الإله الزائف الذى أقامته المادية حديثا ... إلاه الإقتصاد(١٩). وكانت النتيجة عندهم السقوط الذريع والفشل العميق وضياع الأخلاق والقيم وإغتراب الإنسان عن ذاته ودينه ومجتمعه .

رابعا :

جعل الإسلام خلق الإنسان مرهون بالعبادة «**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** »، ويتضمن مفهوم العبارة تنفيذ أوامر الله ومنها تنمية وتعمير الأرض - بكل جوانب التنمية المثمرة المفيدة المحققة لقوة المجتمع الإسلامى ماديا و معنويا حتى يستطيع تنفيذ وظيفته فى نشر دين الله ومحاربة الكفر ورفع الظلم عن المظلومين وإحقاق الحق وابطال الباطل «**هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور**» «الملك ١٥» ، وقال تعالى «**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم** .. »الآية « الانفال ٦٠» ويتضمن مطلق قوة هنا أقصى درجات القوة المادية والعلمية والتكنولوجية والعسكرية بمقياس كل عصر. وعندما ينطلق الإنسان فى النشاط الإقتصادى والسياسى والإجتماعى من منطلق دينى عقدى، يبذل أقصى طاقته و ينتج و يبدع بشكل يختلف جذريا عما لوكان الإنسان ينطلق فى التنمية والنشاط الإقتصادى من أيديولوجيات وضعية، أو لمجرد تحقيق مصالح خاصة ، شخصية أو طبقية أو أسرية أو عرقية ... الخ . وتؤكد صاحب الظلال أن «الاستعداد بما فى الطوق فريضة تصاحب فريضة الجهاد وعندما يقول عز وجل « وأعدوا لهم ما استطعتوا من قوة ... » يأمر بإعداد القوة على إختلاف صنوفها وألوانها وأسبابها، وهو هنا يخص «**ورباط الخيل** » لأنه الأداة التى كانت بارزة عند من كان يخاطبهم بهذا القرآن أول مرة، ولم يخاطبهم بمجهولات محيرة - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - والمهم هنا هو عموم التوجيه» (٢٠).

ولا بد للإسلام من قوة ينطلق بها فى الأرض لتحرير الإنسان، توظف أولا فى حقل الدعوة ، فتؤمن من يختارون العقيدة على حرية إختيارهم ، وترهب ثانيا أعداء هذا الدين فلا يفكرون فى الإعتداء على دار الإسلام خوفا من تلك القوة، وتمنع هؤلاء الأعداء ثالثا من الوقوف فى وجه المد الإسلامى، ورابعا فان هذه القوة يجب أن تحطم كل قوة فى الأرض تتخذ لنفسها صفة الألوهية وتجبر الناس على العمل بشرائعها وسلطانها ولا تعترف بان الحاكمية والملك لله وحده[٢١] .

هذا يشير إلى أن الإسلام يرسى الأساس لمنهج يحقق القوة الإيمانية « العقائدية والأخلاقية و القيمية، والقوة الإجتماعية « نظم و تنظيمات ومعاملات » والقوة المادية «الإقتصادية و العسكرية » . وكما يؤكد صاحب الظلال، فإن الإسلام ليس نظاما لاهوتيا

يتحقق بمجرد استقراره عقيدة فى القلوب،وتنظيما للشعائر، لم تنتهى مهمته ؛ فالإسلام منهج عملى واقعى للحياة ، يواجه مناهج أخرى إقتصادية وسياسية وعسكرية (٢٢). لهذا فانه ينادى معتنقيه إلى بناء القوة المادية المتفوقة بمقاييس كل عصر لتحطيم القوى المادية والسياسات المعادية للإسلام، من أجل إقامة المنهج الربانى. فان كان الهدف هو تحرير الإنسان بتقرير ألوهية الله وحدة وتحطيم ألوهية العبد، فان هذا يتطلب قوة إقتصادية وعسكرية مادية لتحقيقه. فالقوة الإسلامية موجهة للحق ولإنفاذ مشيئة الله و تحرير الإنسان وليس لاستغلال الناس والأسواق والخامات كالرأسمالية الغربية . وليس لصنع مذهب بشرى من صنع بشر جاهل قاصر حاقد كالشيوعية،.(٢٣) وليس للترويج لأى مذهب وضعى يستهدف مصالح خاصة، عرقية أو طبقية أو إقتصادية أو أيديولوجية . وفى هذا الدليل الكافى على أن المنهج الإسلامى فى بناء المجتمع يقوم على ركيزتين الأولى القوة الإيمانية، والثانى القوة المادية المتفوقة على كل قوى العصر حسب معاييركل زمان ومكان. فاية أيديولوجية او بناء مذهبى وضعى يحقق التنمية بمفهومها الشمولى التكاملى الصحيح، أفضل من هذا المنطلق الإسلامى .؟

فالإسلام يدعو إلى الإنتاج و العمل على إستثمار الموارد المتاحة – مادية أم بشرية أم مالية و توظيفها بما يحقق أعلى عائد ممكن فى إطار الضوابط الشرعية التى تحول دون الإنحراف ، والتى تحقق التوازن الدقيق بين صالح الفرد و صالح الجماعة . وتجدر ملاحظة أن نظرة الإسلام للثروة المادية تعد جزء أساسيا من صلب العقيدة الإسلامية . فقد أكد الإسلام أهمية الثروة و المال، وأعطاهما ما يستحقانه من قيمة واقعية. فالمال زينة الحياة الدنيا، وهى قوام للناس وللمجتمع فى معاشه. ويدعو الإسلام إلى تحصيل الثروات وإلى التملك الحلال وإلى الضرب فى الأرض وابتغاء رزق الله بكل السبل المشروعة . والضوابط الإسلامية هنا فى الاكتساب والانفاق شرط يحول دون الإنحراف ودون الصراع بين الناس، ودون تمزق العلاقات الإجتماعية ، ومن أجل تحقيق التكافل والتوازنات المطلوبة فى الحياة الإجتماعية السوية الصحية. وهناك من كتاب الغرب مثل «جاك أوستروى» «صاحب دراسة «الإسلام أمام التطور الإقتصادى(٢٤)» من يؤكد أهمية النظام الإقتصادى الإسلامى الذى يقف موقفاً وسطا بين المذاهب الفردية والجماعية ويجمع حسنات جميع المذاهب المعاصرة،إلى جانب أنه يتغلب على جميع الصعوبات الإقتصادية التى يقف الإقتصاد الغربى الحر عاجزا أمامها. بهذا نستطيع الجزم بأن المدخل الإسلامى للتنمية هو الذى يحقق أقصى درجة ممكنة من النمو فى ظل الإطار العقائدى والأخلاقى والقيمى الإسلامى.

طرح لمرتكزات النموذج الإسلامى للتنمية

خامسا :

أعلى الإسلام من قيمة العمل المنتج المثمر الذى الذى تحقق مصالح المسلمين والمجتمع المسلم ، ويحقق قضاء مطالب الإنسان هو ومن يعولهم. والإسلام عندما يدفع المؤمنين إلى العمل المثمر البناء، يضع معايير لضبط العمل و البعد به عن مجالات الإنحراف – كالأمانه والإتقان والبعد عن الربا والإحتكار والإستغلال. وقد وصف الله سبحانه و تعالى نفسه بأنه صانع يتقن صناعته « **صنع الله الذي أتقن كل شىء** » «النمل ٨٨» ويقول تعالى « الذى أحسن كل شىء خلقه » (السجدة) وقد قرن الله تبارك وتعالى بين الإيمان والعمل الصالح فى العديد من الآيات، والعمل الصالح يتسع فى الإسلام ليتضمن العمل العقلى واليدوى ومختلف العبادة والمعاملات الملتزمة بأحكام الشرع-ويشمل العلم والتطبيق أو العلم النظرى والتكنولوجيا.وقد أعلى الإسلام من قيمة العمل اليدوى. وليس من قبيل المصادفة أن جميع أنبياء الله كانوا من العاملين إعلاء قيمة العمل والجهد، فيروى أن نوحاً كان نجاراً ، وادريس خياطاً ، وموسى راعياً، ومحمدا راعياً وتاجراً عليهم جميعا صلاة الله و سلامه. فاذا كان أشرف الخلق عاملين، أليس فى هذا إعلاء لقيمة العمل والعاملين ؟. وإذ يوجهنا الإسلام إلى العمل، يؤكد أن الله هو المحاسب والرقيب قال تعالى «**وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون**» (١٠٥ التوبة)، ويقول تعالى « **إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا** » «الكهف ٣٠»

وجاء فى الظلال ان آية « **وقل اعملوا فسيرى الله عملكم .. الآية**» فى التوبة موجهة إلى المتخلفين التائبين، الذين تخلفوا عن غزوة تبوك مع رسول الله ﷺ، وقبل الله توبتهم وأمر بأخذ صدقاتهم .. وهناك قاعدة أرساها المنهج الإسلامى، الذى هو منهج عقيدة، وعمل يصدق العقيدة. فمحل التوبة هو العمل الظاهر الصالح الذى يراه الله ورسوله والمؤمنون، أما فى الآخرة فمرد البشر جميعا إلى عالم الغيب والشهادة الذى يعلم الجوارح وكوامن الصدور. ويؤكد صاحب الظلال « أن الإسلام منهج حياة واقعية لا تكفى فيه المشاعر والنوايا ما لم تتحول إلى حركة واقعية . وللنية الطيبة مكانها . ولكنها هى بذاتها ليست مناط الحكم و الجزاء . إنما هى تحسب مع العمل. فتحدد قيمة العمل وهذا معنى الحديث «إنما الأعمال بالنيات» *.«الأعمال لامجرد النيات»(٢٥)

* أخرجه البخارى فى صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب ماجاء أن الأعمال بالنية والحسبة جـ ص ١٣٥ من فتح البارى وفى مواضع اخرى من الصحيح .

ومفهوم العمل في الإسلام يتسع لكل نشاط يقصد به وجه الله وخدمة الإسلام وإعلاء شأن المجتمع الإسلامي وتقويته ومحاربة الكفر والفساد والإنحراف، ومن هنا يتسع ليشمل الأنشطة الإجتماعية والإقتصادية والسياسية إلى جانب العبادات المفروضة طالما أنها صدرت عن المنهج والمنطلقات الإسلامية .

وقد جاء في تفسير الآية السابقة من سورة الكهف - في الظلال « إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا » . إن الله يعلم كل شيء ولكن لايحاسب إلا على مايصدر من العباد فعلا وما يتحقق منهم في الحياة عملا . فالدنيا دار عمل وإجتهاد ومشقة، وما على الأرض من زخرف ومتاع وأولاد ليس الا إختبارا لأهلها ليتبين من يحسن منهم العمل في الدنيا ويستحق نعمها، كما يستحق نعيم الله في الآخرة[٢٦] .

وللفقهاء آراء كثيرة حول ضرورة توافر كل الأعمال والتخصصات التي يحتاجها المجتمع الإسلامي ليكون أقوى المجتمعات من حيث القوة الإقتصادية و العسكرية والعلمية والتكنولوجية جنبا إلى جنب مع القوة الإيمانية العقائدية، وكيف أن تأمين هذه التخصصات - بمقياس كل عصر - واجب على الحاكم المسلم وعلى المسئولين عن المجتمع الإسلامي وأوضح الفقهاء واجب المسئولين في إيجاد عمل مناسب لكل قادر عليه حسب استعداداته ، وتوجيه كل مسلم إلى العمل . حرفه او مهنة - الذي يتفق مع ميوله، وأكدوا أن المجتمع المسلم لا يوجد فيه مجال للبطالة - سواء السافرة أو المقنعة ، أما غير القادرين على العمل فالمجتمع يكفل لهم حاجاتهم وأسرهم من خلال السبل الإسلامية مثل الزكاة والتكافل الإجتماعي والصدقات الطوعية وبيت مال المسلمين ... الخ

وهنا نستطيع أن نتساءل : هل يمكن مقارنة أي مذهب وضعي- مثل مذهب لوثر أو كالفن أو غيرهما من المصلحين الإجتماعين مهما كانت عبقريته ، بما جاء في الإسلام من نظم اجتماعية وإقتصادية وسياسية محكمة، وما أكده من إعلاء قيمة العمل والعاملين؟ فالمنهج الإسلامي يربط بين الإيمان و العمل الصالح . فلا إيمان بلا عمل، و لا عمل بلا إيمان .الأول « مبتور لم يبلغ تمامه» والثاني « مقطوع لا ركيزة له » . و بهما معا تسير الحياة التي هي أقوم . و بهما معا تتحقق الهداية بهذا القرآن [٢٧] . وهذا هو تفسير قوله تعالى « إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم و يبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا » . « الاسراء ٩ » .

وقد نظم الإسلام بشكل معجز علاقات العمل وأرسى لها مجموعة من الضوابط الأخلاقية والقيمية التى تنميها و تحول دون تحولها إلى علاقات صراع و حقد يمزق المجتمع . فقد طالب العمال بالإتقان ومراقبة الله تعالى فى أعمالهم قبل مراقبة الرقباء فى الدنيا . فان الله يحب إذا عمل أحد عملا أن يتقنه كما أخبرنا الرسول ﷺ . و الطلب هنا من الخالق وهذا أمر إلهى بضرورة الإتقان . وفى مقابل هذا طالب الإسلام صاحب العمل أن يحدد للعامل عدة أمور وهى مقدار العمل المكلف به، ومقدار الأجر الذى سيحصل عليه، وطالبه أن يمنحه الأجر فورا تمام العمل، وأن يكون حجم العمل على قدر ما يستطيعه العامل دون ضرر .

وللفقهاء حديث طويل ومفصل حول علاقات العمل فى الإسلام . فقد ذهب الغزالى فى إحياء علوم الدين إلى أنه على ولى الأمر أن يضمن عملا لكل قادر عليه من أبناء المجتمع واستنتج ذلك من قيام الرسول عليه السلام باعطاء رجلا جاءه سائلا قادوما ودرهما وأمره أن يحتطب . أما بالنسبة للمعجزة والشيوخ فإن الإسلام اوجب على الدولة أن تؤمن لهم ولأسرهم معاشا مناسبا . وبهذا سبق الإسلام كل مفاهيم التأمينات و الضمان الإجتماعى وبشكل لايصل إليه التامين الوضعى، لأنه يتحقق فى إطار المنطلقات الإيمانية و القيمية للإسلام . وللفقهاء حديث مفصل فى التأمينات الإجتماعية فى الإسلام، وفى أساليب تحديد أجور العمال ... الخ (٢٨).

سادسا :

موقف الإسلام من العلم والمنهج العلمى وأزماته

يعلى الإسلام من قيمة العلم النافع بكل فروعه سواءا كانت علوم الدين أو الدنيا والقرآن الكريم يذخر بالعديد من الآيات الدالة على ذلك . « **قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون** » «الزمر ٩ »، و« **وقل رب زدنى علما** » «طه ١١٤»

كما يذخر القران الكريم بالدعوة لإعمال العقل فى مختلف مظاهر الكون المادى « **قل انظروا ماذا فى السموات والأرض ....** » «يونس ١٠١ » . وهناك ما يشير إلى الدعوة للبحث العلمى فى كل المظاهر الطبيعية التى خلقها الله كالجبال والمعادن والفلك والبحار والنار وفى المظاهر الحيوية كالحيوان والنبات كالتكاثر والأجنة والوراثة، أو المظاهر

الإجتماعية كالقبائل والشعوب وإختلاف ألوان الناس وألسنتها وإختلاف الثقافات والنظم الإجتماعية ... او المظاهر التاريخية مثل سير السابقين و استخراج العبر منها. كل هذا من أجل الوصول إلى طبيعة القوانية وسنن الله فى هذه المخلوقات التى سخرها الله للانسان للانتفاع منها . وهذا يعنى الدعوة للفهم والتفسير ... وقد تكرر ورود مصطلح النظر «**قل انظروا**» ومصطلح الرؤية «**أورأيتم**» و «**ألم تر**» و«**ألم يروا**» وهى كلها بمعنى العلم والفهم والوصول إلى السنن والقوانين التى أودعها الله فى مخلوقاته . والهدف من هذا العلم بهدف عقائدى وهدف تطبيقى ، أما العقائدى فهو ازدياد إيمان الإنسان بقدرة ربه. وأما التطبيقى فهو الاستفادة من معرفة هذه القوانين ومن تسخير الله هذه المخلوقات للانسان، فى الانتفاع بها فى إطار المعايير والضوابط الشرعية التى تحول دون الانحراف والعدوان والتدمير ... وهذا المفهوم والأهداف النظرية والتطبيقية للعلم ، سبق بها الإسلام كل فلاسفة العلم المحدثين والمعاصرين الذين كرروا أن أهداف العلم هى التفسير والتنبؤ تمهيدا للتحكم فى الظواهر والانتفاع بها . وقد كان الإسلام أكثر دقة حيث وضع مجموعة من المعايير تضمن سلامه العلم النظرى و التطبيقات العملية حتى لا تنحرف إلى التدمير والعدوان وكل أشكال الإنحراف التى تمارس اليوم فى الغرب و الشرق باسم العلم، وباستخدام التطبيقات العلمية . فالعديد من هذه التطبيقات تمثل إعتداء على القيم والأخلاق والمعتقدات، وعلى كرامة الإنسان ، وتوجه لخدمة مصالح عرقية او فئوية أو طبقية أو قومية ضيقة. فالعديد من التطبيقات العلمية توجه لإبادة شعوب وللإستعمار ، وإشعال نيران الحروب ، وإشعال الفتن، وفرض التخلف على شعوب معينة، بل إن بعضها يستخدم فى مجالات ترويج المخدرات، والمتاجرة بالجنس ، والعديد من هذه التطبيقات العلمية أفسد التوازن البيئى وأحدث ما أطلق عليه البعض «**جرائم ضد البيئة**» كل هذا بسبب عدم تقيد العلم و التطبيقات العلمية بالظوابط الدينية - الأخلاقية والقيمية .

وهنا تبرز عظمة الإسلام، فهو عندما يدعو إلى العلم يضع العلم داخل إطار التوجيه والضبط الدينى بما يتضمنه من معايير أخلاقية . وهنا يصبح العلم موجه لما ينفع الإنسان ومجتمعه . و قد كان رسولنا ﷺ يستعيذ من شر علم لا ينفع .

وتجدر الإشارة إلى أن الإسلام يؤكد على أمرين - **الأول** التخصص فى العلم و المعرفة **والثانى** تكامل التخصصات فى هيئة علم شمولى حتى يمكن فهم الجزيئات فى إطار الكليات . فالإسلام يرفض التفتيت المعرفى (Fragmentation)، الذى يقف عند حدود

المعلومات الحسية فقط . فالمعارف التي يتوصل إليها الإنسان من خلال مصادر المعرفة – الحس والتجربة والملاحظة والعقل والمقارنة ... يجب أن تفهم في إطار الحقائق الثابتة الكلية في هذا الوجود، وأن توظف في ضوء هذه الحقائق. أما أولئك الذين يقفون عند حدود الحس والتعميمات المبنية عليه فقط، فهم – كما يذكر صاحب الظلال – جامعوا معلومات، وليسوا علماء (٢٩). ولسنا بحاجة إلى التأكيد أن المسلمين هم أول من اكتشفوا المنهج العلمي التجريبي تحت تأثير التوجيهات القرآنية، ثم من خلال القواعد الأصولية المتصلة بالعلة و الدوران والقياس (٣٠) . فالتفكير الإغريقي تفكير فلسفي واستنباطي ولم يظهر الاستقراء العلمي إلا على يد علماء المسلمين . وقد أخذت أوربا عن المسلمين هذا المنهج، الذى نادى به مفكروا الغرب نقلا عن المسلمين ، مثل « روجر بيكون » و«فرنسيس بيكون » و « جون سيتوارث مل » فهم لم يكتشفوا المنهج العلمي التجريبي، ولكنهم نقلوه – مع إضافات – عن الفكر الإسلامي من خلال الترجمات من العربية .

والواقع أن المنهج الاستقرائي أو التجريبي و الذى يعتمد على طرح الفروض التفسيرية، واختبارها على عدد محدود من المشاهدات والتجارب، والخروج بتعميم (Generalization)، أو ما يطلق عليه « كارل بوبر » (Hypothetico-deductive method) . يفترض – في نظرنا – الإيمان الديني بالضرورة. فالمنهج التجريبي، والتعميمات العلمية تفترض صدق مجموعة من المسلمات التي لا يمكن للعلم المادى إثباتها *. وأهم هذه المسلمات : أن العالم المادى أو الإجتماعي أو التاريخي .. معقول، ومنظم، وأن الظواهر تخضع للتواتر، والإطراد ، وأنها تخضع لمبادىء العلية و الحتمية، وأن هناك مجموعة من القوى و القوانين التي تحكم الظواهر المشاهدة أو المدروسة، وأنه يمكن للعقل البشرى أن يتوصل إلى هذه القوى او القوانين ... الخ .

وقد تحدث العلماء في الغرب عما أطلقوا عليه أزمة الإستقراء، أو مشكلة الاستقراء على حد تعبير «ديفيد هيوم » الفيلسوف التجريبي الانجليزى فما الذى يضمن لنا أن الظواهر ستسير بنفس الطريقة التي سارت عليها والتي لاحظناها ؟ لاشىء غير الملاحظات السابقة، وهذه غير كافية . فما هو الأساس الذى يبنى عليه التنبؤ بسير الظواهر ؟ وعندما حاول «إيمانويل كانت » (Kant) بناء الاستقراء على مبدأ العلية أدرك فورا ان هذا المبدأ لايبرر التنبؤ المستقبلي . وهذا ما جعله يضيف مبدأ آخر يؤسس عليه الإستقراء والتنبؤ، وهو

*ارجع إلى كتاب « كارل بوبر »، عقم المذهب التاريخي ؛ ترجمة عبد الحميد صبرة – منشأة المعارف- الاسكندرية ١٩٦٠

مبدأ الغائية، حيث نذهب إلى أن كل ما يوجد فى الطبيعة يوجد لغاية محددة سلفا . وهذا يتضمن الإيمان الدينى بالضرورة . وكما يشير محمود قاسم بحق فانه من الضرورى أن نبنى الاستقراء العلمى على أساس متين، وإلا إستحال البحث العلمى، واستحال التعميم،* واستحال التنبؤ . - . ولا يمكن القول مع « جون ستيوارت مل» أن مبدأ العلية هو الضامن لاستمرار الظواهر فى المستقبل كما كانت فى الماضى ، لعدة اسباب : الأول: انه هو نفسه يؤكد انه ليس مبدأ فطريا فى النفس الإنسانية، والثانى : أنه استنتج العلية من واقع المشاهدات إستقرائياً ، فقد اكتشفه من خلال الإستقراء ، فكيف يكون أساساً يبني عليه الاستقراء ؟ وهذا يعنى الوقوع فيما يطلق عليه المناطقة « الدور المنطقى » لأنه جعل العلية أساسا للاستقراء ، و تطبيقاته فى نفس الوقت .

وانتهى العلماء إلى أنه لا بد من افتراض وجود نظام ثابت فى الطبيعة ، (بوانكارية) وذهب اخرون إلى ضرورة افتراض أن مبادىء العلية والإضطراد ليست الا مسلمات ضرورية لازمة لقيام هذا المنهج ونقبلها دون مناقشة أو تبرير. وهناك مسلمات أخرى لأزمة قيام هذا المنهج وهى الإتساق بين قدرات العقل الإنسانى ، أو بين منطق العقل البشرى، من جهة، وبين منطق الظواهر المدروسة من جهة أخرى. ولا يمكن فهم هذه المسلمات الا فى ضوء منطق الإيمان با الله . فقد قدم الإسلام التفسير اليقينى لما أطلق عليه الغرب أزمة الاستقراء، بعد أن فصلوا العلم عن الإيمان فالله هو خالق الإنسان، وهو خالق الكون، والتاريخ والمجتمعات، وسنته ماضية فى كل مخلوقات، وسنته لا تتخلف، ولا تحابى أحدا، والمقدمات تؤدى باستمرار إلى النتائج . فهذا التناسق والتكامل بين معطيات الكون والتاريخ والمجتمع ، وهذا التناسق بين قدرات الإنسان وبين كل ما فى الكون من منطق وقوانين... الخ ، يرجع إلى وحدة الخالق وإلى أنه سبحانه خلق كل شىء بمقدار، وسخر كل ما فى الكون للانسان، وبهذا فقط يمكن فهم مسلمات الإستقراء فى ضوء المنطق الإيمانى.

ونجدر الإشارة الي أن هناك أزمة ثانية يثيرها العلم الوضعي ولايمكن حلها إلا في ضوء المنطق الإيماني الديني، وهي مايمكن أن نطلق عليها، أزمة بناء المعرفة او التنظيم المعرفي. فالعقل الإنساني عندما يستقبل المادة الحسية من الخارج عن طريق الملاحظات أو نتائج التجارب، تكون أعدادها كثيرة ومتنوعة وغير منظمة هنا يقوم العقل بتنظيمها من خلال مقولات وقوالب وأساليب تنظيمية عقلية. فالعقل الإنساني هوالذي ينظم المادة

---

*للمزيد من التفصيل إرجع إلى محمود قاسم ، المنهج الحديث ومناهج البحث – الطبعة الثالثة – الأنجلو المصرية بدون تاريخ ص٣٩، ١٠٧ -١٢٢ .

الحسية ويفسرها ويصوغها فى شكل قوانين ـ عليه ـ زمانيه ـ مكانية ... وهنا نتساءل: ماهو أصل هذه القوي العقلية التنظيمية؟، وما هو سبب هذا التوافق العجيب بين معطيات العالم الخارجى من جهة، وبين قدرات العقل الإنساني من جهة أخرى؟ لقد إحتار فلاسفة المعرفة وفلاسفة العلم حول هذه النقطة وغيرها من نقاط تمثل تحدياً أمام الفكر البشري. ولايمكن حل هذه الأزمات إلا داخل الدائرة أو المنطق الإيمانى الإسلامي. فالله هو خالق الإنسان كرمه وأستخلفه، وسخر له كل مافى الكون لخدمته، وفرض عليه استخدام عقله للكشف عن السنن الإلهية، والإنتفاع بكل مخلوقات الله الكونية، وتوظيفها فى أداء الرسالة الكبرى التي خلق من أجلها، وهذا يعنى فى النهاية أن الأزمات المنهجية والفلسفية التي يثيرها فلاسفة العلم، لايمكن حلها إلا في ضوء وحدانية الخالق سبحانه وتعالي، وفي ضوء إلغاء الثنائيات المفتعلة بين العلم والدين، بين عالم الغيب والشهادة، بين الأصالة والمعاصرة بين العقل والنقل... الخ. فهذه أمور مترابطة يحكمها المنهج الإلهي والمنطق الإسلامي الشمولي. والواقع أن هناك العديد من الأزمات التي يعاني منها العلم لايمكن حلها إلا في ضوء هذا المنطق الإسلامي. فهناك أزمة ثالثة هي أزمة أخلاقيات العلم، والمعايير التي تحكم توجيه وأستخدام نتائج العلم، حيث يمكن أن يوجه للتعمير والبناء وتحقيق العدالة والتقدم للناس جميعاً، كما يمكن أن يوظف للإستغلال والتدمير وتكريس الفساد والظلم. وهنا لاتصلح الأخلاقيات الوضعية لأنها مهما كانت درجة نقاء القصد فإنها نسبية تعكس بشكل شعوري أو لاشعوري مصالح واضعيها وتعكس أنتماءاتهم الأجتماعية والسياسية والأيديولوجية. ولايصلح لتوجيه نتائج العلم إلا المبادىء الإلهية التي تحقق المصالح الحقيقية للإنسان كإنسان ـ في الدنيا، والآخرة، وهناك أزمة رابعة هى أزمة حدود المعرفة العلمية، وأزمة خامسة هي أزمة الشمولية المعرفية وفهم الجزء في إطار الكل فالإسلام يحدد مجال قدرة العقل علي المعرفة، ويبعده عن المجالات التى لايستطيع إخضاعها للعقل كالغيب والروح والأصول والغايات النهائية.. وبهذا يتكامل العقل مع النقل، وتفهم الجزئيات فى إطار الكليات ، ويدرك الإنسان أن العلم منحة إلهية الإنسان، وأن الإنسان لايستطيع أن يحيط بشيء من علم الله إلا بما يشاء سبحانه وتعالى . وهنا تفهم المعارف العلمية التجريبية الجزئية ، في إطار المعارف الإيجابية الشمولية. وفي إطار السنن الإلهية في الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ. وهناك أزمة سادسة هى أزمة صدق المعارف العلمية وسلامتها من الزيف . ولاضامن فى هذا إلا الله سبحانه وتعالى. وقد أضطر بعض فلاسفة الغرب ـ مثل ديكارت ـ الي الإعتماد على الوجود الإلهى كضامن لصدق الأفكار والمعارف ، ضد

امكانيات تسرب الأفكار الشيطانية الزائفة .

- ونستطيع القول إن الله الخالق البارىء العليم الحكيم هوالضامن لصدق علم المؤمنين المجتهدين المتجردين عن الهوى والميل في مجالات العلوم الكونية والإجتماعية والإنسانية، وهذه الأزمة تثير أزمة سابعة هي أزمة اليقين في العلم. فهل يستطيع العلم التجريبي أن يقدم لنا معارف يقينية؟ وقد طرح كتاب الغرب - مثل «جورج لندبرج» سؤالاً ضمنه عنوان كتابه وهو «هل يستطيع العلم إنقاذنا». ولايمكن أن نجيب على هذه الأسئلة إلا في ضوء المنطق الإيماني الإسلامي. فالعلم اليقيني هو العلم بالعقيدة والشريعة إستناداً الي الكتاب والسنة، أما العلم التجريبي والميداني والحسي، فإنه يؤدي إلى معارف قابلة للتكذيب، فالنظريات العلمية - كما يذكر «كارل بوبر» - في «عقم المذهب التاريخي» تكذب بعضها بعضاً. وهكذا يتقدم العلم المادي بمزيد من الفرضيات والملاحظات والتجارب والتعميمات النظرية، وإسقاط الفروض التى يثبت زيفها، والإبقاء علي الفروض التى فشل البحث فى تكذيبها، لكن هذا لايعني اليقين المطلق. فالإحاطة الكاملة بالوقائع والظواهر والميادين ليست في حوزة الإنسان. ومن الممكن أن يكتشف أموراً فى المستقبل تكذب نظريات علمية يعتقد فى صدقها. والخلاصة أن العلم الديني هو وحدة مصدر اليقيين المطلق أما العلم التجريبي والعقلي، فهو اجتهادات بشرية تصيب وتخطىء، ويجب أن تفهم في إطار هذا النطاق.والعلم البشري يجب أن يتم في إطار التوجيهات الدينية، وأن يتحقق من خلال العلم الإلهي الشمولي. يقول تعالي «واتقوا الله ويعلمكم الله». فالعلم في إطار التقوي هو الضامن الوحيد لسلامة التوجه، وعدم الشطط، والبعد عن السفسطة، وتوظيف العلم فى خدمة الإنسان وخدمة دورة الذي خلق له فى هذا الكون. ووضع العلم في إطار التقوي هو الذي يسهم فى فهم الجزئيات في إطار الكليات ، ووضع نتائج البحوث التجريبية والميدانية فى الإطار الإيجابي الشمولي الذي يمنحها المعني والمغزي والهدف. ووضع العلم فى إطار التقوي يمنح الباحث دوافع قوية لمواجهة صعاب البحث ومعوقاته ، ويؤدي الي نتائج إيجابية تدعم التقوي ،وتقوي الإيمان. ووضع العلم في إطار التقوي يحل أزمة الحتمية والعقلانية والغائية.. وهي مسلمات لابد منها لقيام العلم التجريبي، حيث تستند إليها التعميمات العلمية .

وتجدر الإشارة إلى أن المنطق الإيماني هو الذي يفسر مسلمات العلم والتي تتصل بمعقولية العالم وثبات السنن الإلهية الماضية فى الكون المادي والمجتمع الإنسانى والتاريخ

البشري والاجسام الحية، وهذا المنطق هو الذي يفسر مايطلق عليه الغربيون الحتمية المادية، ويفسر فى نفس الوقت ماتوصلت إليه البحوث الحديثة من إنفكاكه في هذه الحتمية وظهور قدر من الإحتمالية في حركة الكون المادي والعضوي والاجتماعي. فالسنن الإلهية ثابتة وهي التي تفسر مايطلق عليه الحتمية والاضطراد والمعقولية... غير أن وسائل القياس عند البشر لم تبلغ درجة الكمال فى الدقة، وهذا مايفسر قضيته الاحتمالية. وهنا نقول أن الثبات والاتساق والمعقولية والاضطرار يرجع إلى طبيعة السنن الإلهية، أما الإحتمالية فترجع إلى نقص فى كفاية المقاييس العلمية البشرية، وكلما تقدمت أساليب القياس، زادت درجة الضبط والدقة والاحكام .

هكذا نستطيع القول أن المسلمين هم أول من اكتشفوا المنهج العلمي التجريبي، وأول من أستخدموا الفروض والملاحظة والتجربة والوصول الي التعميم. والمنهج العلمي التجريبي فى الإسلام ينطلق من المنطق الايماني، وهذا هو الذي يحل العديد من الأزمات التى يتحدث عنها فلاسفة العلم المعاصرون. فهذه الأزمات لم تظهر فى الفكر الإسلامي، ولكنها مطروحة فى العلم الغربي الذي إنفصل عن المنطق الإيمانى، وأصبح يدور فى فلك فكر ومنطق مادي وثني مضلل .

سابعا :

اذا كان « فيبر » يمجد البروستانتية » لأنها أعلت من قيمة الثراء و التراكم الراسمالى فقد سبق أن أكد الإسلام أهمية الثراء والتراكم الرأسمالى وحق الإنسان فى التملك واتساع ملكيته، فى إطار الضوابط و المعايير الشرعية التى تحول دون الانحراف و الإعتداء على حقوق الغير، ويشترط أن تكون الملكية وجمع المال بالوسائل الشريفة، وأن يؤدى الإنسان حق الله فى هذا المال من زكاة وواجبات التكافل الإجتماعى وصدقات طوعية... فالإسلام يحارب الفقر ويدعو إلى الغنى و الثراء والتملك بغير حد. فالإسلام يرفض موقف المقدسين للفقر كالزهاد والرهبان والمتصوفة[٣١]، كما يرفض موقف الجبريين الذين يرون أن الفقر قدر لا يمكن دفعه، ويرفض موقف أنصار الإحسان الفردى الذين يكتفون بمعالجة الفقر من خلال الصدقات الطوعية فحسب، ويرفض الإسلام موقف دعاة الرأسمالية الذين يرون أن الفقر مشكلة وأن الفقراء هم السبب فى ذلك ـ فالأغنياء هم السبب فى ثرائهم والفقراء هم السبب فى فقرهم ـ وكما يشير « القرضاوى »[٣٢] أن هذا هو نفس موقف «قارون» الذى قال «إنما أوتيته على علم عندى» (القصص٧٨) . وآخيراً يرفض

الإسلام الموقف الماركسى من الفقر الذى يرى أن الحل الوحيد لمشكلة الفقر هو الغاء الطبقات و القضاء على طبقة الأغنياء من خلال العنف الثورى الدموى. وقد رأينا أن هذا الموقف لم يجلب على الآخرين به إلامزيداً من الفقر والصراع والأحقاد والدمار والتفكك ـ وأكبر دليل على هذا إنهيار الإتحاد السوفيتي و انهيار الدول الدائرة فى فلكه .

ويؤكد « القرضاوي » أنه لم ترد أية واحدة ولا حديث واحد عن رسول الله عليه الصلاة والسلام، فى مدح الفقر. و يجب التميز فى هذا الصدد بين مدح الزهد و بين مدح الفقر . فالزاهد هو الذى يملك الدنيا ولا يغتر بها ، ويجعلها فى يده و ليس فى قلبه والغنى هو الذى يوظف ثراءه المشروع فى خدمه الدين . والإسلام يدعو أتباعه إلى الثراء والغنى، ويجعل الغنى نعمة يمتن الله بها على عباده واجبة الشكر، ويجعل الفقر مصيبة يستعيذ منها المؤمن. يقول تعالى فى مجال امتنانه على نبيه عليه السلام « **ووجدك عائلا فأغنى** » (الضحى ٨) .

ويؤكد الإسلام خطر الفقر على العقيدة وعلى الأسرة وعلى التفكير وعلى السلوك فالفقر يحول دون الزواج، وقد يؤدى إلى الأنحرافات، وكان الناس فى الجاهلية يقتلون أولادهم خوفاً من الفقر ـ وهو ما حرمه الإسلام. وهذا يعنى أن آثار الفقر المدمرة قد تفوق عاطفة الأبوة وهى عاطفة فطرية. وكان رسولنا ﷺ يدعو ربه فيقول « **اللهم انى أعوذ بك من الكفر والفقر** » رواه ابو داود ». وكان يستعيذ بالله من الفقر والقلة والذلة « **اللهم انى أعوذ بك من الفقر والقلة والذلة، وأعوذ بك من أن أظلم أوأظلم** » (رواه ابو داود والنسائي وابن ماجة) .

ومما يؤكد تأكيد الإسلام على خطر الفقر على السلوك، ماورد فى البخارى ومسلم والنسائى من حديث أبى هريرة. حديث الرجل الذى تصدق بالليل على رجل فصادفت صدقته سارقاً، فتحدث الناس بذلك. ثم تصدق مرة أخرى على امرأة فصادفت صدقته زانية، فأصبح الناس يتحدثون بذلك. تصدق الليلة على زانية. فأُتى فقيل له: أما صدقتك فقد قبلت. أما صدقتك على سارق فلعله أن يستعفف عن سرقته. وأما صدقتك على زانية فلعلها أن تستعفف عن زناها » رواه مسلم حديث ١٠٢٢/٧٨»[٣٣]. كل هذا وغيره يؤكد موقف الإسلام من الفقر وضرورة محاربته والإستعاذة بالله منه لما يسببه من خطر على الإنسان والأسرة والفكر والسلوك والعقيدة والأخلاق. ويعد الغنى والثراء قيمة فى نظر الإسلام بشرط تحصيل الثروة بالأساليب المشروعة وفى مقدمتها العمل والإنتاج، وبشرط أداء حق الله فى هذه الثروة. ومن أدعية رسول الله ﷺ « **اللهم انى أسالك الهدى والتقى**

والعفاف والغنى » «مسلم» [٣٤]. والإسلام يدعو إلي محاربة الفقر وإلي السعي علي الرزق والحصول على ثروات بالأساليب المشروعة، يؤكد حقيقة ، وهى أن الفقر والغنى ينبثق أن من النفس، وأن التطلع يجب أن يكون إلى ما عند الله ، ويؤكد هذا قوله عليه السلام، «ليس الغنى عن كثرة العرض وأنما الغنى غنى النفس» [٣٥]. والإسلام دين العمل والأنتاج والثراء الروحى والمادى وعندما يحارب الفقر يحارب البطالة، ويسعى لإيجاد عمل لكل قادرعليه ويجعل ذلك واجبا من واجبات الدولة المسلمة. فقد روى الشيخان عن النبى ﷺ «**أنا أولى بكل مسلم من نفسه. من ترك مالا فلورثته. ومن ترك دينا أو ضياعا فإلى وعلى** «متفق عليه» [٣٦]. وقد أسس عليه الصلاة والسلام أول دولة إسلامية وكان يمثل هذه الدولة، ويستنتج من هذا أن « إلى وعلى » يعنى على ولى امر المسلمين وعلى الدولة. والإسلام يحارب الفقر ويسعى لتحقيق الكفاية والثراء من خلال ست وسائل لخصها « القرضاوى» [٣٧] على النحو التالى :

١- تدبير الدولة للعمل لكل قادر عليه .

٢- الزكاة المفروضة بالمقادير الشرعية .

٣- واجبات التكافل الإجتماعى .

٤- حقوق الفقراء و المساكين فى أموال الأغنياء خارج الزكاة، فقد روى الترمذى عن فاطمة بنت قيس قالت : سئل النبى عليه السلام عن الزكاة فقال« أن فى المال حقاً سوى الزكاة، ثم تلا قوله تعالى « **ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة** » (البقرة ١٧٧). ويلاحظ هنا أن الآية عطفت إيتاء المال على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، مما يدل على أن الإيتاء الأول غير الزكاة، وأنه من عناصر البر والتقوى، وهذا دليل الوجوب [٣٨].

٥- حق الفقراء غير القادرين على العمل فى بيت المال ، وهذا يمثل واجب الدولة على تأمين احتياجات غير القادرين هم وأسرهم .

٦ - حث المؤمنين علي الصدقات الطوعية .

وهكذا وزعت واجبات محاربة الفقر، على الشخص الذى يجب عليه السعى للعمل والأنتاج وكسب الرزق ، وعلى الدولة مساعدته على ذلك ، وعلى الجماعة المسلمة التى

يجب عليها كفالة الفقراء من خلال أداء للفريضة أو تطوعاً، وعلى الدولة المسلمة التى يجب عليها إعالة كل صاحب حاجة وليس له مورد (٣٩).

كل هذا وغيره يؤكد حرص الإسلام على قيمة الثراء الإيمانى والأخلاقى والمادى معاً، وأنه يشترط ضوابط تحول دون الإنحراف فى جمع الثروة أو توظيفها و إنفاقها .

وتجدر ملاحظة أن القرآن الكريم يؤسس القواعد الإقتصادية والإجتماعية التى يجب أن يقوم عليها المجتمع المسلم وفى مقدمتها التكافل والتعاون والاخاء. وعلى سبيل المثال الآيات قبل الأخيرة من سورة البقرة من (٢٦١) إلى (٢٧٤) تتحدث عن الزكاة المفروضة، والصدقات المتروكة للتطوع، بديلاً عن النظام الربوى الذى كان سائدا فى الجاهلية، ويتحدث عن آداب الصدقة ويلعن الربا (الايات من ٢٧٥-٢٨١) و ينتقل بعد هذا إلى تقرير أحكام الدين والتجارة (الآيات من ٢٨٢ ـ ٢٨٤) والإسلام يكلف المؤمنين بالبذل والأنفاق فى سبيل الله، ويعد البذل صنو الجهاد والذى فرضه الله على الأمة المسلمة ـ وأرسى الإسلام الأسس الأخلاقية والعقائدية للصدقة التي تحولها إلى « عمل تهذيبى » لنفس معطيها، وعملا نافعاً ومربحاً لآخذيها، وتحول المجتمع عن طريقها إلى أسرة متماسكة يسودها التعاون والتكافل والتواد والتراحم، وترفع البشرية إلى مستوى كريم: «المعطى فيه والاخذ على السواء »(٤٠). والإسلام يعالج جوانب النقص فى النفس البشرية فهناك من يضن بالمال فلا يعطيه إلا بالربا، وهناك من ينفقه كارهاً أو مرائياً، وهناك من يتبعه بالمن والأذى، وهناك من يقدم الردئ من ماله « **ويجعلون لله ما يكرهون** » هذا إلى جانب الأنقياء الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله يريدون بها وجهه، سراً وعلانية. والإسلام يعالج جوانب النقص فى النفس البشرية ويدعو المسلمين إلى الأنفاق. واذاكان بعض المشتغلين بالدراسات النفسية يرون أن رد الفعل الطبيعى فى النفس البشرية للإحسان هو العداء فى يوم ما، على أساس تزايد الشعور بالنقص عند الآخذ، والإستعلاء عند المعطى، فإن هذا الأمر لا يتحقق كما يؤكد صاحب الظلال إلا فى المجتمعات الجاهلية(٤١). و يقضى الإسلام تماماً على هذه الظاهرة المرضية بإبراز حقيقة كبرى وهى أن الملك او المال والرزق، كله لله . وأن الإنسان مستخلف فى هذا الملك او المال وعليه أن ينفقه - لاحسب أهوائه وإنما حسب أحكام المالك الحقيقى. وإلى جانب هذه الحقيقة الكبرى، هناك حقيقة أخرى أن الله طيب لا يقبل إلا طيبا، وأنه يضاعف الرزق لمن يشاء. وفى ضوء هذه الحقائق نستطيع أن نفهم ايات الأنفاق فى القرآن الكريم ومنها على سبيل المثال « **مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله**

واسع عليم » (البقرة ٢٦١). وقوله تعالى « يايها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ... الآية» « البقرة ٢٦٧»

ثامنا :

دعوة الإسلام فى مجال الإقتصاد تتكامل مع أهداف الإسلام العامة فى إيجاد الإنسان القوى بايمانه وبعلمه وعمله والمجتمع القوى روحيا وماديا والجماعة المتراحمة المتكافلة ..ولهذا يدعو الإقتصاد الإسلامى إلى تثمير الأموال فى الأعمال الإنتاجية، والبعد عن الاكتناز ويدعو الإسلام المسلمين إلى أستثمار أموالهم فى الزراعة والصناعة والتجارة وعدم ترك أموالهم تأكلها الصدقات « الزكاة المفروضة » ، و عندما وجه الإسلام المؤمنين إلى الأستثمار وإحياء الأرض الموات والتملك والعمل والعمل المنتج وتحقيق التراكم الرأسمالى وتوجيهه فى خدمة الإسلام فى المجتمع الإسلامى ، فقد استهدف فى ذلك تحقيق الاستقلال الإقتصادى ، والقوة المادية ،والسيادة العسكرية للمجتمع الإسلامى حتى يتمكن من أداء وظائفه فى نشر دين الله وإعلاء كلمته وتأمين سبل الدعوة الإسلامية ونصرة المظلومين وتعمير الأرض ... الخ .

فالاستقلال الإقتصادى شرط للإستقلال السياسى وللقوة العسكرية القادرة على إرهاب عدو الله وأعداء المسلمين. وللفقهاء تفضيلات دقيقة فى هذه الميادين [٤٢]. ولهذا نستطيع الجزم بأنه لايوجد دين وجه أبناءه إلى العمل والإنتاج والأستثمار وتحقيق الإستقلال الإقتصادى والقوة المادية ، وجعل الدافع إلى هذا كله دافعا إيمانيا ، كما فعل الإسلام، ولا يمكن أن نقارن بين الإسلام وبين دعوات هزيلة كالتى استند إليها «ماكس فيبر» أو «جون لوك» فى عقده الإجتماعى، أو آدم سميث فى ثروة الأمم ... الخ

ويستند « فيبر» فى النهاية الى أقوال وضعية هزيلة مثل قول «كالفين» وعندما يريكم الله طريقا خاليا من اللام لخلاص أرواحكم وأرواح الاخرين ، وفى طريقة قانونية تستطيعون بموجبها الحصول على أرباح أكثر من غيرها من الطرق ، فان هذا برهان لكم.. ومن أجل الله ينبغى عليكم أن تعملوا حتى تصبحوا أغنياء»[٤٣]. اين هذا القول الهزيل الذى يدعو الى جمع الثروة باى طريق بما فى هذا الطريق الربوى . اين ذلك من قوله الله تبارك وتعالى « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون » «الجمعة ١٠»وقوله تعالى «هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلو من رزقه واليه النشور » «الملك ١٥»

أين ذلك من دعوة الإسلام لأتباعه للثراء بغير حدود في إطار ضوابط اكتساب الثروة وضوابط انفاقها في إطار الشريعة. حتى أموال اليتيم والسفيه - أوجب الإسلام تنميتها بالاستثمار. وقد أثمرت هذه الدعوة أكرم الثمار ، فوجد في الصحابة ومن بعدهم هذا النمط من الأثرياء مثل عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وغيرهم ... قدرت ثرواتهم بمئات الألوف ولم يمنعوها يوما عن صاحب حاجة في المسلمون عامة او خاصة ، واجهوا بها كثيرا من الأزمات الإقتصادية العارضة فقضوا عليها. فهذا عثمان بن عفان يهب قافلة تجارية بكاملها للمسلمين في عام غلاء وقسوة ، ويساهم هو وغيره بالنصيب في تجهيز جيش العسرة . بل قد وجدت فيهم العبقريات الإقتصادية في تثمير الأموال من طرقها التي أحلها الله تعالى ، فهذا عبد الرحمن بن عوف المهاجر الذي تعفف عن مال أخيه الانصاري عندما عرض عليه مشاركته إياه ، وطلب أن يدله على سوق المدينة فزاول فيه نشاطا إقتصاديا أسفر في خلال مدة وجيزة عن ثراء عريض. أين دعواهم الهزيلة من ذلك كله ؟ حتى أموال اليتيم و السفينة ، أوجب الإسلام - تنميتها بالاستثمار والصرف عليهم من عائدها . يذكر صاحب الظلال -رحمة الله - في تفسير قوله تعالى «فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض ، وابتغوا من فضل الله ، واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون» إن هذا هو التوازن الذي يتسم به المنهج الإسلامي ، التوازن بين مقتضيات الحياة في الأرض، من عمل وكد ، ونشاط وكسب . وبين عزلة الروح فترة عن هذا الجو وانقطاع القلب وتجرده للذكر (٤٤). وهي ضرورة لحياة القلب لا يصلح بدونها للإتصال والتلقي والنهوض بتكاليف الأمانة الكبرى . وذكر الله لابد منه أثناء إبتغاء المعاش، والشعور بقدرة الله فيه هو الذي يحول المعاش الى عبادة. ويذكر صاحب الظلال في تفسير قوله تعالى « هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور» أن الناس من طول ألفتهم لحياتهم على هذه الأرض ، و سهوله استقرارهم عليها ، وسيرهم فيها ، واستغلالهم لتربتها ومائها وهوائها وكنوزها وقواها وأرزاقها جميعا ... ينسون نعمة الله في تذليلها لهم و تسخيرها .والقران يذكرهم بهذه النعمة الهائلة (٤٥). الله جعل الأرض ذلولا بآلاف الموافقات الضرورية لقيام الحياة - مما يوضحه العلم -ومنها حجم الأرض وحجم الشمس والقمر وبعد الأرض عن الشمس والقمر، ودرجة حرارة الشمس ، وسمك القشرة الأرضية ، ودرجة سرعتها ، وميل محورها ، ونسبة توزيع الماء واليابس فيها ، وكثافة الهواء المحيط بها ... الخ . وهذه الموافقات مجتمعه هي التي جعلت الأرض ذلولا، وهي التي جعلت فيها أرزاقا، وهي التي سمحت بوجود الحياة ،

وبحياة هذا الإنسان على وجه خاص. ويؤكد أنه « لوتراخت يد الله لحظة واحدة عن الحفظ لإختل هذا الكون كله ». ويذكر أن المناكب هي المرتفعات، واذا أذن له بالمشي في مناكبها ، فقد أذن له بالمشي في سهولها وبطاحها من باب أولى». «والرزق الذي فيها كله من خلقه، وكله من ملكه، وهو أوسع مدلولا مما يتبادر إلى اذهان الناس من كلمه الرزق ، فليس هو المال الذي يجده أحدهم في يده ، ليحصل به على حاجياته ومتاعه، إنما هوكل ما أودعه الله هذه الأرض من أسباب الرزق ومكنوناته » سواء تلك التي تتصل بطبيعة تكوين الأرض أو بنبات أو حيوان أو أرزاق مخبوءه في جوف الأرض من معادن جامدة وسائله. وحين يأذن الله للناس في الأكل منه «فهو سبحانه يتفضل بتسخيره لهم وتيسير تناوله، كما يمنح البشر القدرة على تناولها والانتفاع بها [٤٧]». أليس هذا دعوة للإنسان الى العمل والجد والاجتهاد وللانتفاع بخيرات هذه الأرض التي أعدها الله له، ودعوة لاستثمار طاقات الإنسان التي منحها له الخالق للانتاج والتنمية وتعمير الأرض، ودعوة إلى استخدام ذكائه وقدراته المختلفة في الحصول على كافة ألوان الرزق الذي وفره الله للانسان ؟

تاسعا :

دعوة الإسلام و توجيهاته الإقتصادية تتسم بما يمكن أن نطلق عليه الواقعية الأخلاقية ، وهذا ما لايرضى عنه أنصار العلمانية وما يطلق عليه العقلانية ، وهي عقلانية مزيفة . فقد اشاد فيبر « بكالفن » لأنه اباح التعامل بالربا . وقد مورس الربا قبل « كالفن » وكانت له تبريراته المنحرفة ، ولم يحرم الإسلام الربا تحريما قاطعا إلا لأنه يفسد العلاقات ، ويحطم الروابط بين الناس ، و يلوث المال ، ويؤدي إلى الكسل عن العمل و الضرب في الأرض الى جانب أسباب أخرى -ويدعو الإسلام الى المعاملات الطاهرة الشريفة النقية التي تؤدي لمزيد من الأخوة و التضامن والتكامل والتماسك والألفة والمحبة بين الناس[٤٨] .

ويذكر صاحب الظلال في تفسيره لآيات تحريم الله سبحانه و تعالى للربا في سورة البقرة من الاية ٢٧٥ حتى ٢٨١ من قوله تعالى « **الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس** ... » الى قوله تعالى « **وهم لا يظلمون** » . أنه « لم يبلغ من تفظيع أمر أراد الإسلام إبطاله من امور الجاهلية ، ما بلغ من تفظيع الربا ، ولا بلغ من التهديد في اللفظ والمعنى مابلغ التهديد في أمر الربا ... فقد كانت للربا في الجاهلية مفاسده وشروره . ولكن الجوانب الشائهة القبيحة من وجهه الطالح ما كانت كلها بادية في مجتمع الجاهلية كما بدت اليوم وتكشفت في عالمنا

المعاصر »(٤٩). والنظام الربوى مناقض تماماً للنظام الإسلامى « لا يلتقيان فى تصور ولا يتفقان فى أساس ولا يتوافقان فى نتيجة ... لأن كلا منهما يقوم على تصور للحياة والأهداف و الغايات يناقض الآخر تمام المناقضة (٥٠). فالنظام الإقتصادى الإسلامى يقوم على أن الخالق هو مالك كل المخلوقات «وأنه استخلف الإنسان فى هذه الأرض ، ومكنه مما أدخر له فيها من أرزاق وأقوات،ومن قوى و طاقات ، على عهد منه وشرط ، ولم يترك له هذا الملك العريض فوضي » . فقد استخلفه على شرط أن يقوم فى الخلافة وفق منهج الله وحسب شريعته ، فما وقع منه من عقود وأعمال ومعاملات وأخلاق و عبادات وفق التعاقد فهو صحيح نافذ . وما وقع منه مخالفا لشروط التعاقد فهو باطل مرفوض ».ر« إذا أنفذه قوة وقصرا فهو ظلم واعتداء لا يقره المؤمنون » فالناس وكلاء مستخلفون فى الأرض بشرط وعهد و ليسوا ملاكا خالقين لما فى أيديهم من ارزاق » (٥١).

ومن بنود العقد «التكافل بين المؤمنين بالله ، والانتفاع برزق الله الذى أعطاهم على أساس هذا التكافل لا على أساس الشيوعية الماركسية الحاقدة ولا على اساس الملكية الفردية كما فى النظام اللبرالى «ولكن على اساس الملكية الفردية المقيدة – فمن وهبة الله منهم سعة أفاض من سعته على من قدر عليه رزقه . ومع تكليف الجميع بالعمل كل حسب طاته واستعداداه وفيما يسره الله له ، فلا يكون احدهم كلا على اخيه» او عاله على الجماعة.ومن شروط العقد القصد والاعتدال فى الانفاق وفى الاستمتاع بالطيبات، وهنا تصبح حاجاتهم الاستهلاكيــة محددة بحدود الاعتدال، وتظل فضله من الرزق معرضة لفريضة الزكاة وتطوع الصدقة وبخاصة أن المؤمن مطالب بتثمير ماله وتكثيره»(٥٢) ومن شروط العقد «أن يلتزموا فى تنمية أموالهم و سائل لا ينشأ عنها أذى للآخرين ، ولا يكون من جرائها تعويق أو تعطيل لجريان الأرزاق بين العباد و، هذا الى جانب دوران المال فى الأيدى على أوسع نطاق « كى لا يكون دولة بين الاغنياء منكم » (٥٣).

ومن شروط العقد « الطهارة فى النية والعمل ، والنظافة فى الوسيلة والغاية هذا الى جانب التقيد بالقيود « عند تنمية المال لاتجعلهم يسلكون اليها سبلا تؤذى ضمير الفرد وخلقه أو تؤذى حياة الجماعة ، وكيانها » و النظام الربوى مناقض تماما للتصور الإسلامى هذا ، لانه يقوم على أساس الفردية والانانية واللااخلاقية واللاقيمية ، وعلى عدم إعتبار لإرادة الله، وعلى أساس أن الإنسان هو سيد هذه الأرض وأنه غير مقيد بعهد من الله وغير ملتزم بأوامره. وبالتالى فانه غير ملتزم بمصالح الآخرين أو بحقوقهم . واذا تدخلت القوانين

الوصعيه في تحديد سعر الفائدة، ومنع النصب والغصب والاحتيال فإنها كما يقول صاحب الظلال يعود الى ما يتواضع عليه الناس انفسهم .(٥٤) وما تقوده اليه أهواؤهم ، وليس إلى مبدأ ثابت مفروض من سلطة الهية . ويقوم النظام الربوى على تصور فاسد وهو أن تحصيل المال هو غاية الغايات للانسان ، يحصله من أى مكان، وينفقه بأية طريقة، ومن هنا يدوس فى سبيل تحقيق هذه الغاية على كل الأخلاقيات والقيم ومصالح الاخرين والنظام الربوى يؤدى فى النهاية الى بناء اجتماعى يسحق البشرية و يحطم أخلاق وعلاقات ونفسيات الناس ، لصالح حفنة من المرابين الذين هم أحط خلق الله وأشدهم تجبرا ودناسة وشرا . وعلى المستوى الإقتصادى يؤدى الى خلل فى دورة راس المال والتنمية الإقتصادية ، وعلى المستوى السياسى يؤدى الى تركيز السلطة داخل المجتمع فى أيدى شرزمة لا يراعون فى البشرية إلا ولا ذمة ، ولا يراقبون فيها عهدا ولا حرمه. و هكذا تتحطم البشرية بين غالبية عظمى تكدح و تشقى ، وقله غارقة فى مستنقع الشهوات و البذخ ، يتحكمون فى رقاب الناس وأرزاقهم ومصائرهم دون جهد ولاعمل . وقد أدى هذا النظام الربوى فى العصر الحديث الى العديد من الأزمات الإقتصادية والسياسية والإجتماعية الطاحنة لصالح الممولين المرابين الذين تتجمع فى أيديهم خيوط الثروة العالمية(٥٥) .

وقد أعترف كبار الإقتصاديين فى الغرب بعيوب النظام الربوي من المنظور الإقتصادي البحت ، مثال هذا مايقوله «الدكتور شاخت» مدير بنك الرايخ الألماني سابقاً في محاضرة له بدمشق عام ١٩٥٣ ، من أن الربا يؤدي إلي تكديس جميع أموال الأرض في يد عدد قليل جداً من المرابين ، فالمرابي يربح دائماً فى كل عملية ، أما المدين فإنه معرض للربح والخسارة . وهذه النظرية تتحقق بالفعل – فكما يقول صاحب الظلال فإن معظم أموال الأرض الآن يمتلكها – ملكية حقيقية بضعة ألوف ، أما جميع الملاك وأصحاب المصانع الذين يقترضون من البنوك والعمال .. فهم ليسوا إلا أجراء يعملون لحساب أصحاب المال الحقيقي ، وعلي المستوي الدولي ، فمن الواضح كيف أن القروض الربوية للدول النامية إنتهت بها إلي مصيدة التبعية الذليلة للدول صاحبة القروض ، وعوقت حركة التنمية داخلها، وأفسدت بناءها الإقتصادى وبناء العلاقات داخلها ،وبناءها الإجتماعي والقيمي، بل وبناءها السياسي كذلك.وقبل هذا كله وبعده فإن النظام الربوي يحطم بناء الإنسان نفسه (٥٦)، ويلخص لنا صاحب الظلال ثمان حقائق لابد أن يعيها المسلم حول الربا وهي(٥٧) :

١ – لا إسلام مع قيام نظام ربوي في مكان واحد .

٢ – إن الربا بلاء علي البشرية لا في إيمانها وأخلاقها وتصورها للحياة فحسب ولكن في صميم حياتها الإقتصادية والعملية ، فهو ماحق للسعادة ، معوق للنمو الإقتصادى ، جالب للأزمات ، مؤد إلي التمزقات والصراعات .

٣ – هناك تلازم ضروري بين النظام الإخلاقي والنظام الإقتصادى العملي في الإسلام ، وينبثق هذا التلازم من حقيقة الاستخلاف وشروطه .

٤ – التعامل الربوي يؤدي حتماً إلى إفساد ضمير الفرد وخلقه وشعوره تجاه أخيه فى الجماعة ، ويؤدي حتماً إلى إفساد حياة الجماعة البشرية وتضامنها . فالذى يقترض بالربا يحتاج بالضرورة الى مجالات تحقق أعلى قدر من العائد ليسدد القرض و فوائدها و يربح ، وهنا يلجأ الى الأوجه القذرة فى الاستثمار – كالمخدرات والأفلام السيئة و الرقيق الابيض ... وسائر المجالات القذرة التى تحطم الأخلاق و القيم و العلاقات لأنها للأسف هى التى تؤمن عائدا كبيرا . وفى سبيل اقدام الناس على هذه الأمور – التى تتفق مع شهوات الإنسان الحيوانية – يلجاون الى الدعايات والنشر الأمر الذى يزيد الطين بله ويضاعف الإفساد والتمزق والتفكك والبوهيمية بين البشر .

٥– عندما يحرم الإسلام الربا يقيم نظاما متكاملا عقائديا وأخلاقيا وأقتصاديا وأجتماعيا وسياسيا بدون ربا أو شبهه ربا ، دون المساس بالنمو الإقتصادى و الإجتماعى والإنسانى بالمعايير الصحيحة لهذا النمو .

٦– ليس معنى إلغاء النظام الربوى إلغاء المؤسسات الإقتصادية اللازمة للنمو الإقتصادى كالمصارف و الشركات ، ولكن يعنى تطهيرها من لوثة الربا ودنسة، وإرسائها على الأسس الإقتصادية والأخلاقية الإجتماعية .

٧– يستحيل – فى اعتقاد المؤمن– أن يحرم الله أمرا لا تقوم الحياة ولا تتقدم بدونه، كذلك يستحيل أن يكون أمرا من الأمور خبيثا و حتميا لتقدم الحياة فى نفس الوقت.

٨ – القول بانه يستحيل على الإقتصاد العالمى أن يقوم وأن ينمو و يتقدم الا على أساس ربوى ، ليس الاخرافة وتزييف للوعى والعلم والفهم ، روج لها المرابون ، وعلي المجتمعات الإسلامية أن تستعيد حريتها وكرامتها من قبضة العصابات الربوية العالمية من خلال إعمال النظام الإقتصادى الإسلامى الذى يحقق أعلى درجات النمو الإقتصادى فى إطار القيم الإسلامية ، بديلا عن النظم الربوية العالمية . من أجل هذا كله حمل الإسلام

حمله مفزعة على الربا وصور المرابين تصويرا مفزعا مرعبا « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس » (البقرة ٢٧) و قال تعالى « فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله و رسوله .. الايه (البقرة ٢٧٩) ، اى مصيبة تقع للانسان اكثر من أن يتعرض لحرب من الله ورسوله ؟.

عاشرا :

أسس الإسلام علاقة قوية بين التربية و تأهيل الإنسان لأداء واجبات الخلافة وهذا يعني العلاقة الوثيقة بين التربية و بناء المجتمع الإسلامي القوى روحيا وماديا ، او العلاقة بين التربة و التنمية وقد اهتم الإسلام بارساء منهج واضح للتربية ، لإعداد الإنسان لمهام الخلافة ، وإعداده إعدادا عقديا وأخلاقيا وقيميا ومهنيا ليكون عضواً صالحا فى الأمة المسلمة . مؤمنا منتجا نافعا لنفسه و لغيره ، يقيم حدود الله ، ويدعو لله ، و يجاهد فى سبيله . و قد فصلنا و فصل غيرنا أركان وأبعاد هذا المنهج . فلا داعى لتكراره هنا (٥٨).
وما نريد التأكيد عليه ان القرآن الكريم جاء ليخاطب الفطرة البشرية بمنطقها السوى «نزله الذى خلق هذه الفطرة، وبالتالى يعلم ما يصلح لها وما يصلحها ، وكيف يخاطبها ، ويعلم مداخلها ومسار بها. جاء يعرض على هذه الفطرة الحقيقة المكنونة فيها من قبل» (٥٩). ورسم لها طريق الحفاظ على هذه الفطرة بنقائها و سوائها . و يمكننا إستنتاج منهج التربة الإسلامية من خصائص عباد الرحمن، ومن مواعظ لقمان لإبنه، وفى مواضع اخرى عديدة .

ومايهمنا هنا إبرازه أن النماذج التربوية فى العالم الغربى ، وفى ظل نماذج التنمية الليبرالية والماركسية معا ترتبط بالعلمانية و المادية و النفعية والنزعة العملية البراجمانية ، هدفها فصل الإنسان عن فطرته ، وعزل الدين عن الحياة الإجتماعية والسياسية والإقتصادية ، والانطلاق الحيوانى فى إشباع شهوات الإنسان الحسية دون ضوابط قيمية أو أخلاقية ، الأمر الذى مزق الإنسان الغربى وأودى به وقادة الى الأزمات العميقة التى يعانيها من اغتراب وتفكك وضياع وبوهيمية وإختلال فى المعايير وإدمان وامراض نفسية وانتحار وقلق وحركات للرفض و ضياع الهدف والطريق..وباختصار ضياع الإنسان نفسه(٦٠)

-واهم خصائص التربية الإسلامية التوازن ، بين الجوانب الروحية والجوانب المادية ، بين الدين و الدنيا ، بين الدنيا والاخرة ، بين القول والعمل، بين الفردية والجماعية ، بين الضبط الخارجى و الضبط الداخلى ، ومن أهم أهدافها إرساء قاعدة المراقبة الداخلية عند

الإنسان ، حيث يلتزم بمراقبة ربه في السر والعلن - في سلوكه وفكره ، في المجالات الإقتصادية والإجتماعية والسياسية المختلفة، في كل ما يقوم به من نشاط . ويركز الإسلام على حقيقية أساسية هي ان التنمية الإقتصادية والإجتماعية والاصلاح الإجتماعي وكل جوانب التقدم الصحيح إنما تنطلق من البناء العقائدى السليم ، وأن هذا البناء العقائدى وما يتبعه من بناءات أخلاقية وقيمية وسلوكية يجب أن يتم إرساؤه من خلال التربية منذ البداية ... والمجتمع الإسلامى هو مجتمع « اقرأ» ، فهو يهتم منذ البداية بالعلم و التعليم والتربية ، واهتم الإسلام - وكانت له الريادة فى هذا الامر -بمحو الأمية لدرجة أنها كانت مدخلا للتحرر من الأسر الناجم عن الحروب . وقد تحدث الفقهاء فى تفصيل عن نظم التعليم، حيث أكدوا ضرورة إتاحة الفرصة كاملة امام الجميع لاظهار مواهبهم وقدراتهم واستعداداتهم وتنميتها واستثمارها فى خدمة المصالح الخاصة بالافراد و العامة للمسلمين ككل . ولهذا تحدث بعض الفقهاء عن نظام تعليمى متدرج (٦١) تكون المرحلة الأولى فيه اجبارية عامة لا يتخلف عنها احد . وتخصص المرحلة الثانية لمن لدية القدرة على متابعة الدراسة . أما من تقف به قدراته عند المرحلة الأولى يوجه الى مجال العمل المناسب ، فيكون من بينهم العاملون بايديهم فى الزراعة و العمارة والتجارة و الصناعات اليدوية و غير ذلك مما لا يحتاج الى تخصص دقيق . ومن ينهى المرحلة التعليمية الثانية ويكون لديه القدرة على متابعة التعليم يوجه للدخول فى المرحلة الثالثة التى تتصل بالتخصصات المهنية الدقيقة مثل فنون الطب والقضاء والعسكرية .. الخ أما أولئك الذين يتوقفون عند المرحلة الثانية من التعليم فيوجهون الى مجالات العمل الفنى التى تحتاجها الأمة كالصناعة والمحاسبة . أما من يتابعون التعليم فى المرحلة الثالثة فأولئك هم الذين يتولون الوظائف التخصصية المهنية العليا . و يتيح هذا النظام فرصا متكافئة أمام الجميع للتعليم و تنمية قدراتهم ، وللعمل المناسب، كل حسب قدراته واستعداداته . والأمة تحتاج الى خريجى جميع المراحل . واذا قصرت الأمة فى تأهيل ابناء المجتمع حسب قدراتهم واستعداداتهم باءت بالإثم . وقد ذكر الشاطبي فى كتابة « الموافقات» أن قيام الأمة بهذا الغرض قيام بمصلحة عامة فهم مطالبون بسدها على الجملة « أى أفراد الأمة جميعا » فبعضهم قادر عليها مباشرة و ذلك من كان أهلا لها . أما الباقون فان لم يقدروا عليها فعليهم إعانة القادرين عليها . وهذا يعنى أن من واجب الأمة الإسلامية تأهيل جميع أعضاء المجتمع وتوجيههم تربويا ومهنيا حسب ما يناسبهم وما يستطيعون القيام به(٦٢)وقد أعد الإسلام أهمية التعليم المستمر فطلب العلم فريضة من المهد إلي اللحد . وبهذا سبق

الإسلام كل دعاوى الزام التعليم و تدرجه والتوجيه التربوى والمهنى . ولكن بشكل أدق وفى إطار رؤية شمولية للمنطلقات والأهداف وهذا هو جوهر التنمية البشرية المؤدية إلى التنمية الشاملة – أقتصاديا وصحيا وإداريا وتنظيما .... الخ .

حادى عشر :

يعد الوقت قيمة كبرى من القيم التى يحرص عليها الإسلام ، فوقت الإنسان هو حياته على هذه الأرض ، وهو نعمة كبرى من نعم الله ، وهو فترة اختبار الإنسان تمهيداً لمعرفة النتيجة فى الآخرة ، ما مضى منه لن يعود يقينا ، الأمر الذى يوجب على المسلم إستثماره فيما يعود عليه وعلى امته بالنفع فى الدنيا والآخرة . ومما يدل على قيمة الوقت فى الإسلام ان الله يقسم بالعديد من مظاهر الوقت من مخلوقاته كالشمس والضحى والقمر والليل والنهار والعصر .... ومن المعروف أن الله ان يقسم باى من مخلوقاته وانه سبحانه وتعالى عندما يقسم بشىء يوجه نظرنا الى قيمة الكبرى، (٦٣) وأهميته حياة الناس.
ويوجهنا القران الكريم الى ضرورة استثمار الوقت الإنسانى وتوجيهه لما يرضى الله والى صالح المسلمين والإسلام ، والى صالح الإنسان فى الدنيا والآخرة قبل فوات الأوان قال تعالى « وانفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت فيقول رب لولا اخرتنى الى اجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين .. ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها والله خبير بما تفعلون » « المنافقون"». وقد روى معاذ بن جبل ان الرسول ﷺ قال « لن تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسؤل عن اربع خصال: عن عمره فيما افناه ، وعن شبابه فيما أبلاه، وعن ماله من أين اكتسبه وفيما انفقه ، وعن علمه ماذا عمل به «رواه البراز والطبرانى » .

و قد ركز الحديث على الشباب لأنه زمن القوة والفتوة والإنتاج والجهاد والعزيمة(٦٤) كذلك فان الشباب هو مرحلة توقد الشهوة و اشتداد غواية الشيطان ، فمن قهر الشيطان فاز برضا الله . وتؤكد السنة أهمية الوقت و ضرورة استثماره . قال عليه السلام **«أغتنم خمسا قبل خمس : شبابك قبل هرمك ، و صحتك قبل سقمك ، وغناك قبل فقرك ، وفراغك قبل شغلك و حياتك قبل موتك »** «رواه الحاكم فى المستدرك ». وجاء فى صحيح البخارى انه عليه السلام قال **«نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس : الصحة والفراغ »** (٦٥). و قد قرن الحديث بشكل معجز بين الصحة والفراغ كنعمتين عظيمتين . ومن العجيب أن المنحرفين يذهبون بصحتهم بسوء استغلال وقت فراغهم . من خلال الإدمان و السكر والبغاء والميسر .... الخ .

والإسلام يقر أهمية الترويح البرىء الطاهر. وإذا كان قد ألغى أعياد الجاهلية الماجنة ، فقد استبدلها بالأعياد الإسلامية – الفطر و الأضحى . وهناك العيد الاسبوعى للمسلمين يوم الجمعة . و نستطيع فى هذا الإطار القول بتقزم الدعوات الوضعية الى أهمية إستغلال الوقت – ومنها تلك الدعوة الهزيلة التى مجدها « ماكس فيبر » وهى دعوة كالفن والتى يطلق عليها « الدعوة الدينية Calling » والتى تشير الى أن الإنسان وكيل عن الله Steward وأن الله يحاسب الإنسان على كل شىء وأهم ما يحاسبه عليه الوقت و كيفية قضاءه و الممتلكات و كيفية التصرف فيها (٦٦)...

ثانى عشر :

ترتبط التنمية بتحقيق مصالح الإنسان فى الدنيا والآخرة . والمصالح الدنيوية تنقسم الى مصالح معتبره ومصالح مرسلة ، وهنا تلتقى أهداف التنمية الشاملة مع أهداف الشريعة الإسلامية . فالمقصد العام للشارع من تشريع الأحكام هو تحقيق مصالح الناس بكفالة ضروريا تهم ، وتوفير حاجياتهم وتحسيناتهم .

والهدف الاساسى من تشريع الأحكام جلب النفع لهم و دفع الضرر عنهم و رفع الحرج عنهم (٦٧). و تنقسم المصالح فى اصطلاح الأصوليين الى – مصالح مقيدة وهى حفظ الدين و النفس والعقل والعرض والمال ، وهذه حددها الشرع بشكل دقيق ، ورتب عقوبات محددة على الإعتداء عليها ، وهناك المصالح المرسلة أى « المطلقة » و هى تلك التى لم يشرع الشارع حكما لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعى على إعتبارها أو إلغائها (٦٨) .

وسميت مطلقة لأنها لم تقيد بدليل اعتبار أو دليل إلغاء . وهذه المصالح المرسلة يقتضيها التطور والتغير الاجتماعى ، ومتطلبات تحقيق القوة المادية – الإقتصادية والإجتماعية والتنظمية والعسكرية ، طبقا لمقاييس كل عصر . وهى المصالح التى يتطلبها المجتمع الإسلامى بعد انقطاع الوحى .

ويدخل فى هذا الباب كل التنظمات والأساليب والتقنيات الجديدة فى الصناعة والتعليم والتدريب والادارة والتنظيم و التخطيط الحضرى وتوزيع السكان والإسكان والرعاية الإجتماعية و الثقافية و الصحية ... الخ .

ولاشك أن التنمية الحقيقة داخل أى مجتمع ترتبط باحترام و تطبيق المصالح المعتبرة لأن فيها الصلاح الحقيقى للناس–كل الناس بعض النظر عن اختلافاتهم وتبايناتهم

الإقتصادية والإجتماعية والعرقية واللونية ... ،

كذلك فانها ترتبط بمجالات الاجتهاد المفتوحة لتحقيق أقصى درجة ممكنة من المصالح الإقتصادية « انتاج - توزيع - استهلاك - دخل قومى و فردى - تصدير واستيراد - نمو اقتصادى ... » والإجتماعية « أفضل تعليم و صحة وإسكان وخدمات ممكنة فى القطاعات المختلفة » . والارتباط بين المصالح المعتبرة والمرسلة إنما يكون بالتزام المعايير و الضوابط والقيم والأخلاقيات الإسلامية الصحيحة . فالتنمية الشمولية فى الإسلام تنطلق من قاعدة عقائدية وأخلاقية و قيمية و تستهدف تحقيق أعلي درجة ممكنة من النمو و القوة بمقاييس العصر. وقد وضع الاصوليون مجموعة من الشروط الواجب توافرها حتى لا يكون الاخذ بالمصالح المرسلة بابا للتشريع بالهوى و التشهى ، و لهذا اشترطوا فى المصلحة المرسلة التى يبنى عليها التشريع شروطاً ثلاثة (٦٩) : وهى

اولاً : أن تكون المصلحة حقيقة و ليست وهمية اى تجلب نفعا أو تدفع ضررا .

ثانيا :

أن تكون المصلحة عامة تحقيق النفع لأكبر عدد من الناس أو تدفع عنهم الضرر وليست شخصية .

ثالثا :

ألا يعارض التشريع بهذه المصلحة حكما أو مبدا ثبت بالنص أو الإجماع . وهناك من العلماء من لا يحتج بالمصالح المرسلة ، حيث ذهبوا الى ان المصلحة المرسلة التى لم يشهد شاهد شرعى باعتبارها ولا بالغائها لا يبنى عليها تشريع ، و دليلهم على هذا أن الشريعة الإسلامية كاملة راعت كل مصالح الناس بنصوصها وما أرشدت اليه من قياس ، والشارع لم يترك أية مصلحة دون ارشاد الى التشريع لها » هذا إلى جانب أن التشريع بناء علي مطلق المصلحة فيه فتح لباب أهواء ذوي الأهواء » . ولكن أغلب العلماء يميلون إلى الأخذ بفكرة المصالح المرسلة بضوابطها الشرعية المذكورة .

قال ابن القيم « من المسلمين من فرطوا فى رعاية المصالح المرسلة ، فجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة الى غيرها ، وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من طرق الحق و العدل : ومنهم من افرطو فسوغوا ماينافى شرع الله وأحدثوا شرا طويلا وفسادا عريضا »(٧٠).

والواقع أن المصالح المعتبرة الثابتة ، والمصالح المرسلة المنضبطة بحدود الأحكام والقيم الشرعية ، هى المدخل لتحقيق التنمية المتوازنة الشاملة القادرة على بناء المجتمع القوى ايمانيا و ماديا .

ثالث عشر :

ترتبط التنمية ببناء السلطة فى المجتمع ومصادر وأساليب اتخاذ القرارات . ففى المجتمعات الوضعية نجد أن الخلفية الايديولوجية و الطبقية و السياسية والإقتصادية والتربوية والمصلحية للذين يتولون إدراة المجتمع ، هى التى توجه حركة التنمية وتحدد أهدافها .

يبرز هذا بشكل واضح فى المجتمعات الاشتراكية والرأسمالية . فبناء القوة السياسة والإقتصادية والعسكرية والاعلامية او الفكرية... » هم الذين يتولون صناعة وصياغة القوانين سواء بشكل مباشر « المجالس النيابية » أو غير مباشر « جماعات الضغط والمصالح وتشكيل الرأى العام ... » . ومن هنا فان التنمية أو الخطط و البرامج الإقتصادية Decision Shapers يستهدف فى هذه الدول – خدمة جماعات على حساب أخرى ، و طبقات على حساب اخرى ، ومصالح محددة، على حساب مصالح أخرى . وغالبا ما تخدم التنمية مصالح فئوية لصفوات معينة ، هى غالبا التى تتخذ القرار Decision Makers – أو المشاركة فى تشكيل القرار وبهذا تبتعد عن خدمة مطلق الإنسان او غالبية الناس فى هذه المجتمعات. والمتتبع للعديد من النظريات السوسيولوجية والسياسية والإقتصادية يدرك أنها ليست نظريات علمية قامت على أساس منهجى موضوعى من خلال الصورة المنطقية للنظرية العلمية ، و لكنها نظريات فلسفية هدفها تبرير نظم قائمة ، أو محاولة تجاوزها الى نظم

مستهدفة . وهى فى كلا الحالتين تفتقد العلمية و المنهجية و الموضوعية[٧١] . وهكذا نجد أن التنمية فى المجتمعات الوضعية منحازة باستمرار الى فئة من أبناء المجتمع وعلى حساب فئة أخرى ، ولا يمكن إطلاقا أن تحقق العدالة الكاملة و المصلحة العامة لجموع أبناء المجتمع لأنها فى نهاية .الأمر صياغات بشرية من حيث المنطلقات والأساليب والأهداف .

وهنا تبرز عظمة التنمية فى ظل المنطلقات الإسلامية . فالحاكمية هى الله أساسا وليست لبشر أيا كان ، و الأحكام الواجب تطبيقها مصدرها الخالق وهى المتضمنة فى الشريعة الإسلامية . والأدلة الشرعية التى يستفاد منها الأحكام العملية ترجع الى أربعة مصادر: القرآن الكريم، السنة، الإجماع ، القياس » . وهذه موضع اتفاق عام بين جمهور

المسلمين على الاستدلال بها » . و اتفقوا ايضا على انها مرتبة فى الاستدلال بهذا الترتيب[٧٢] . والدليل على هذا قوله تعالى فى سورة النساء « ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله و الرسول ان كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » « النساء » .

والأدلة على ترتيبها فى الإستدلال على هذا النحو – القران الكريم ، ثم السنة ، ثم الاجتهاد ، ثم القياس ، مارواه البغوى « عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ وسلم لما بعثه الى اليمن قال : قال كيف تقضى اذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بكتاب الله . قال فان لم تجد فى كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله ، قال : فان لم تجد فى سنة رسول الله؟ قال : أجتهد رايى ولا آلو « أى لااقصر فى إجتهادى » . قال : فضرب رسول الله على صدره . وقال « الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى الله » . وهناك أدلة اخرى عدا هذه الاربعة « لم يتفق جمهور المسلمين على الاستدلال بها . فمنهم من استدل بها على الحكم الشرعى ، ومنهم من انكر الاستدلال بها » واشهر هذه الادلة المختلف فى الاستدلال بها ستة – الاستحسان ، والمصالح المرسلة ،والاستصحاب ، والعرف ، ومذهب الصحابى ، وشرع من قبلنا [٧٣] . وقد أرسي الإسلام أساس اختيار الحاكم وشروطه وطرق اختياره ، فمن أهم الشروط التقوي والعلم والعدل ، ويختاره علماء الأمة أو أهل الحل والعقد ، أو أهل الرأى والمشورة . وهو لا يشرع ولكنه مطالب بتنفيذ أحكام الشرع فيما يوجد فيه حكم شرعى . أما الامور التى لا يوجد فيه حكم شرعى فالمنهج الإسلامى يقوم على الشورى والاجتهاد . وفى مجال التنمية هناك العديد من الجوانب الإقتصادية و الإجتماعية التى ترتبط باحكام شرعية واضحة لا مجال للشورى فيها ، أما الجوانب الأخرى التى ترتبط بمجالات التنمية ولم يرد فيها حكم شرعى واضح مثل مجالات تقنيات التعليم و أولويات البرامج الصناعية واساليب الادارة والاشراف والتدريب ، وتنظيم الهجرة من الريف الى الحضر او العكس ، والتخطيط العمرانى و الحضرى ، وأساليب تنظيم الاسكان والمرور ومواعيد العمل ... الخ فهذه متروكة للاجتهاد وأخذ راى المتخصصين من أهل الذكر وإعمال مبدأ الشورى[٧٤] يقول «محمد البهى» ان الحاكم فى ظل العمل بالقرآن– ولوكان الرسول عليه السلام ونفسه – لا يسلم رأيه من مجانبة الصواب وبالتالى فهو غير معصوم » والمقصود هنا بالنسبة للرسول ﷺ فيما لا يتعلق بأمور الوحى . ولهذا وضع الإسلام مجموعة من الضوابط لسلامه القرار السياسى تنبع كلها من الالتزام الشرعى

فى أساسها وهي[٧٥]:

١- الاجتهاد وهو مبدأ اصيل ورئيس فى الإسلام يرتبط بطبيعة الإنسان التى تخطىء و تصيب ، كما يرتبط بحركة التغيير والتطور فى المجتمعات و ضرورة الحرص على بقاء المجتمع الإسلامى أقوى المجتمعات ماديا واجتماعيا و اقتصاديا و عسكريا) . بمقاييس العصر • وهذا الاجتهاد وليس مطلقا و لكنه محكوم بالمعايير الإسلامية •

٢- التأكيد على المساواة بين الناس فى الاعتبارات الإنسانية فلا توجد جماعات مقدسة أو تحتل بطبيعتها مكانة أعلى من الجماعات الأخرى لأسباب عرقية او اقتصادية او سياسية أو على أساس الحسب و النسب . فقد أسقط الإسلام المعايير الوضعية الفاسدة للتمايز الاجتماعى واستبدلها بمعايير موضوعية فى حوزة كل إنسان أن يستحوز عليها وهى معايير التقوى و العلم وخدمة الناس والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر و التفقة فى الدين و الدعوة الى الله .

٣- الشورى . و يتم الاخذ بها فيما لم رد فيه نص و يتصل بمصالح الناس أو مصالح المجتمع الإسلامى . وهنا يدعم الإسلام قيم الجماعية والشورى ، و ينبذ التسلط و التحكم والاستبداد والانفراد بالقرار . و يذكر صاحب الظلال فى تفسير قوله تعالى « فبما رحمه من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم و شاورهم فى الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله » ال عمران ١٥٩ » إن هذه الاية نزلت فى موقعه أحد ، والسياق يتجه الى الرسول عليه السلام وفى نفسه شىء من القوم ، تحمسوا للخروج ثم اضطربت صفوفهم ، فرجع ثلث الجيش قبل المعركة ، وخالفوا بعد ذلك أمره وضعفوا أمام إغراء الغنائم ، وخالفواووهنوا إزاء إشاعة مقتلة ، و انقلبوا على أعقابهم مهزومين[٧٦] فى هذا الجو يصدر أمر الله الحاسم « و شاورهم فى الأمر » فالإسلام يقر و يرسي هذا المبدأ فى نظام الحكم حتى مع محمد ﷺ .

و« هو نص قاطع لايدع للأمة شكا فى أن الشورى مبدأ اساس ، لايقوم نظام الإسلام على أساس سواه ... أما شكل الشورى ، والوسيلة التى تتحقق بها ، فهذه أمور قابلة للتحوير والتطوير وفق أوضاع الأمة وملابساة حياتها وكل شكل وكل وسيلة تتم بها حقيقة الشورى لا مظهرها فهى من الإسلام[٧٧] .

ويوضح صاحب الظلال « أن هذا النص » جاء عقب وقوع نتائج للشورى تبدو فى ظاهرها خطيرة ومدمرة ... ولم يكن رسول الله ﷺ يجهل النتائج الخطيرة التى تنتظر الصف المسلم من جراء الخروج » لملاقاة الأعداء عند جبل أحد . «وكان من حقه أن

يلغى ما استقر عليه الأمر نتيجة للشورى .. لكنه أمضاها وهو يدرك ما وراءها من الآلام والخسائر والتضحيات ، لأنَّ إقرار المبدأ وتعليم الجماعة و تربية الأمة أكبر من الخسائر الوقتية» . و يؤكد أنَّ الإسلام كان ينشيء أمة و يربيها و يعدها لقيادة البشرية . والله يعلم أن خير وسيلة لتربية الأمم واعدادها للقيادة الرشيدة أن تربى بالشورى ، وأن تدرب على حمل التبعة ، وأن تخطيء – مهما يكن الخطأ جسيما و ذا نتائج مريرة – لتعرف كيف تصحح خطأها ، وكيف تحمل تبعات رايها وتصرفها » . والخسائر لا تهم إذا كانت سوف تسهم في إعداد الأمة المسئولة القادرة على تحمل المسئولية الملقاة عليها و محاولة اختصار الأخطاء والخسائر في حياة أمة ليس فيها شيء من المكسب اذا كانت سوف تؤدي الى عدم نضجها والى استمرار قصورها . وهنا يرسي القرآن الكريم المبدأ الاساس في أية تنمية سياسية رشيدة وهي مبدأ الشورى حتى في ظل القيادة الرشيدة ، وحتى ولو أدى الى خسائر ، لأنه السبيل الوحيد للنضج الاجتماعي و السياسي للامة ، والى ترشيد مشاركة الأمة في تحمل مسئولياتها والى بناء المجتمع الشوري الذي يشارك أبناءه في اتخاذ القرارات على بصيرة ونقاش و تمحيص . ولو كانت [illegible] القيادة الراشدة بحيث الشورى – خاصة في أوقات الأزمات – [illegible] لكان وجود [illegible] الوحي من الله سبحانه وتعالى كافيا لتوجيه الجماعة المسلمة [illegible] . وهكذا يرسي الإسلام مبدأ الشورى و المشاركة في الرأي [illegible] في أوقات الأزمات لتجنب [illegible] و مخاطر التسلط و الدكتاتورية والانفراد [illegible] حتى في أحلك الأزمات ، » [illegible] الأمة [illegible] الأمة الناضجة أكبر من كل خسارة [illegible] الشورى [illegible] الله . [illegible] الشورى تقليب أوجه الرأي واختيار أحد البدائل المطروحة [illegible] الأرجحة و التحوط وأمرنا فاذا تم اختيار البديل الذي يراه [illegible] ، تنتهي مرحلة الشورى وتأتي مرحلة التنفيذ [illegible] التوكل على الله (٧٩). ومن الصفات الأساسية لجماعة المسلمين الاستجابة لأمر الله وإقام الصلاة و تطبيق مبدأ الشورى ، والانفاق من رزق الله – يقول تعالى « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » (الشورى ٣٨)

ويلاحظ المفسرون ان هذا أمر ملزم للمسلمين بتطبيق الشورى . وقد اقترن قوله تعالى وأمرهم شورى بينهم بركنين من أركان الدين و توسطهما وهما إقامة الصلاة وايتاء الزكاة «فكان حكم الشورى حكمهما من حيث الوجوب والالزام (٨٠). وجاء في تفسير القرطبي ان ابن عطيه قال «والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الاحكام . من لا يستشير أهل العلم

والدين فعزله واجب »[٨١] . وقال ابن خويز منداد «واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون وما أشكل عليهم من أمور الدين والجيش فيما يتعلق بمصالح البلاد ، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد و عمارتها»[٨٢]. ويشير عبد الفتاح عاشور الى أن الإسلام يريد أن تكون الشورى أساسا ثابتا مأمورا به في حياة المجتمع الإسلامي، فهو حق للامة تأخذه بالقوة وواجب عليها تأثم جميعها بتركه. وجاء في الظلال في تفسير قوله تعالى «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ».. الآية : أن هذه الآيات مكية نزلت قبل قيام الدولة المسلمة في المدينة المنورة »وقد أقرت أن من صفات الجماعة المسلمة «وأمرهم شورى بينهم» «مما يوحى بأن وضع الشورى أعمق في حياة المسلمين من أن تكون نظاما سياسيا للدولة ، فهو طابع أساس للجماعة كلها يقوم عليه أمرها كجماعة، ثم يتسرب من الجماعة الى الدولة بوصفها إفرازاً طبيعيا للجماعة[٨٣]. وهنا يجب ملاحظة عدة أمور هي:-

اولا :

ان الإسلام بإرسائه للشورى كمنهج عام على المستوى الاجتماعي والسياسي يسد الطريق أمام اى استبداد أو فساد سياسي أو تسلط اجتماعي او انفراد بالسلطة

ثانيا :

ان الشورى غير الديمقراطية – فالشورى فرضت فيما لم يرد فيه نص فالحاكم هو الله والشارع هو الله أو السلطة ترجع اليه سبحانه و تعالى في الأساس – والشورى في أمور الدنيا محكومة بالمعايير الشرعية ضمانا من عدم الانحراف أو السير مع الاهداء . والذى يستشار في المجتمع الإسلامي هم العلماء وأهل الذكر كل في تخصصه وليس جماهير العامة غير المتعلمين . و هنا تختلف عن الديمقراطية التى تعتبر ان الشعب هو مصدر السلطات ، وهو مصدر القوانين ويتم النظام على أساس الانتخاب الذى يشارك فيه عامة الناس متعلمين ودهماء معا.

وهنا تختفى القيم و الأخلاقيات والمعايير المطلقة ، ويكون الأمر رهنا بمصالح وأهواء من يصلون الى المراكز القيادية ، فالقرارارت او القوانين التى يقرونها بالأغلبية تصبح سائدة بغض النظر عن اتفاقها او اختلافها مع احكام الله أو مع قواعد الأخلاق أو مع القيم .وهنا تختفى المطلقات و الثوابت و يحل محلها المصالح الخاصة والأهواء وهذا هو الذى يسخر محصلة التنمية لصالح فئات محددة ، وعلى حساب فئات اخرى ، ويفسح المجال للصراع و الانحراف والفساد باسم الديمقراطية في غيبة ثوابت عقائدية وأخلاقية وقيمية .

ثالثا :

ان الشورى حق للأمة وواجب عليها وهى ضمان ضد التسلط و الاستبداد وترتبط بمنهج الإسلام فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر . وقد أرسي الإسلام أسس الحرية والشورى والمشاركة الشعبية الواعية ممثلة في علماء الأمة ومثقفيها ، قبل النظم الغربية ، و قد أرسي الإسلام هذه الأسس بشكل أقوى وأدق وأحكم لقيامها على أساس المنهج الإلهى القويم ، و انطلاقها من واجب دينى ملزم . فالأمر فى الإسلام ليس أمر أغلبية فى مقابل أقلية مهما كان من مضمون الرأى الذى تطرحه هذه الأغلبية ، و لكن الأمر فى الإسلام يتصل بحاكمية الله و إلزام أخذ الحاكم أو ولى الأمر الشرعى بالشورى ، وفرض ابداء الرأى لكل قادر عليه فى إطار الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر .. كل ذلك فى إطار الثوابت العقائدية وأحكام الشريعة ومعاييرها الخلقية و القيمية . وبهذا يحقق نظام السلطة فى المجتمع الإسلامى أقصى درجة من المشاركة والنضج للجماهير وللحاكم وللقرارات فى إطار البناء العقائدى و القيمى والأخلاقى و التشريعى للإسلام . وهذا هو قمة التنمية السياسية الحقيقة .

رابع عشر :

الإطار الأخلاقي والقيمي للتنمية من المنظور الإسلامي

كثيرا ما تحدث المشتغلون بقضية التنمية عن منطلقات التنمية وأهدافها ، ويرى أغلبهم ان منطلقها الإنسان وغايتها أيضا الإنسان . غير أن نظرة متعمقة فى تجارب التنمية فى الشرق والغرب ، توضح عدم الالتزام بهذا الشعار ، فقد أدت التنمية المادية - الإقتصادية والعلمية والتكنولوجية - هناك الى تدمير الإنسان وإلى استعباده ، وإلى العديد من أشكال الصراع المدمر ، والى افتقاد الإنسان لأهم ما يحتاج اليه - الشعور بالعدل - بالاخوة ، بالدعم الاسرى - و الإجتماعى ، وبالأمن الروحى و المعنوى ، بالرضا عن الذات ، بالدفء العائلى ، بالمساواة والتكافل الإجتماعى، بصدق نوايا الآخرين والإطمئنان اليهم ، بنظافة السرائر و النوايا و العلاقات و السلوك .. هذه وغيرها من الأمور تتصل بطبيعة البناء الاخلاقى و القيمى للتنمية . ويمكن القول أن التنمية الحادثة اليوم فى دول العالم المختلفة تنطلق من حيث أهدافها وكيانها وتصوراتها وعملياتها من الإطار الأيديولوجى للمجتمع . ويظهر ذلك بوضوح من الإتجاه العام الذى تنطلق فيه نظريات التغير الإجتماعى والتغيير المخطط . ولهذا نستطيع أن نميز ثلاثة اتجاهات ذات طابع أيديولوجى

تسيطر على طبيعة التنمية فى عالم اليوم و هى :

اولا :

الاتجاه المحافظ الذى يرفض البعد الدينى والتاريخى ، ويرفض الربط بين النمو الإقتصادى والتنظيم الإجتماعى بأبعاده التاريخية ، و يتمثل بشكل واضح فى الترجهات النفعية Utilitarianism والبراجماتية Pragmatism ويعبر هذا الإتجاه على ان الواقع القائم هو الواقع الإجتماعى الممكن الوحيد ويدور حول التمركز حول التجربة الأوربية والأمريكية .

ثانيا :

الاتجاه الوضعى الذى يتجاوز الجماعات الدينية ويرى أنصاره أن العلم التجريبى هو القادر على حل جميع مشكلات الإنسان ، وعلى تلبية إحتياجاته ، وأن التنظيم الإجتماعى يجب أن يتم صياغته على أساس منجزات العلم ، ونتائجه .

ثالثا :

الاتجاه الاشتراكى او الماركسى الالحادى - ويرى أن تغير الأساس المادى لبناء المجتمع هو الأساس الذى يترتب عليه تغيرات مصاحبه فى بقية النظم - وقد سقطت التجربة الماركسية نظرا و تطبيقا ، ولم يبق ملتزما بمقولاتها إلا الصين الشعبية ، وتتعرض التجربة هناك للعديد من القوى التى سوف تؤدى الى سقوطها لتعارضها أصلا مع الفطرة والطبيعة الإنسانية ، وفشلها فى تحقيق إشباعات الإنسان المختلفة

ويكشف التحليل لهذه التوجهات الثلاثة عن أنها تنطلق جميعها من منطلقات مادية خالصة وتتصور أن التنمية هى فى جوهرها عمليات اقتصادية وإشباعات مادية دون أخذ الأبعاد الاخلاقية و القيمية ، و الأبعاد الروحية فى الإعتبار . وهذا هو السبب فى ما تعانيه تجارب التنمية فى الغرب والشرق من أزمات وفشلها فى تحقيق السعادة الحقيقة للانسان

وقد ظهرت عدة استراتيجيات للتنمية، منها الإستراتيجية الامبريقية العقلانية ، والاستراتيجية التربوية ، وإستراتيجية القوة القانونية الملزمة ، والاستراتيجية الثورية التى سقطت مع سقوط التجربة الدكتاتورية الدموية فى الاتحاد السوفيتى و شرق اوربا . وبعض المشتغلين بالتنمية يرفضون إمكانية وجود إطار أخلاقى أو إجتماعى للتنمية لأن التنمية الإقتصادية عندهم تتضمن بالضرورة الأبعاد الأخلاقية لأنها تستهدف تحقيق إرتفاع الدخل القومى الذى ينعكس بالضرورة على متوسط الدخل الفردى ، ولأن التنمية فى نظرهم لابد

أن يكون لها ضحايا فالفقراء والعاطلون يجب ألا تساعدهم الدولة . فالثراء والصراع هو دافع التقدم (الدارونية الإجتماعية) ومن بين الذين يتبنون هذا الإتجاه بعض علماء الإقتصاد مثل «بنيامين هيجنز» B.Hagens ، وبعض علماء الإجتماع مثل «بونسيون» Ponsioen[٨٤].

فالإقتصاد والإقتصاد المادى وحده هو الإطار الشمولي للتنمية ، فالتنمية إقتصادية لأنها تتصل بانتاج السلع و الخدمات ، وهى اجتماعية لأنها تتضمن استحداث بناءات جديدة للأدوار والمراكز والقيم، وهى أخلاقية لأنها تستهدف تحقيق الخير للجميع. والمتتبع للتنمية الليبرالية ، والإشتراكية ، والمختلطة ، أو للتنميات التى تنطلق من منطلقات وضعية، يدرك أنها عرجاء، وأنها متحيزة، وأنها بعيده عن إسعاد الإنسان، وعن تحقيق الشعور بالاشباع والأمن المادى والمعنوى والروحى الحقيقى للإنسان والجماعات والمجتمعات . فالتنمية لايمكن تحليلها إلا فى ضوء عده أبعاد ، منها البناء العقائدى والأخلاقى والقيمى التى تنطلق منها ، والاتجاهات توظيف محصلة التنمية-لصالح من وكيف ولماذا، وطبيعة الحاكمية فى المجتمع، هل هى إلهية المنشأ-تطبيق أحكام الله، أم تطبيق أحكام إنسانية يصدرها المسيطرون على المجالس النيابية، وطبيعة مستوى التقدم العلمى والتكنولوجى المتاح، وموقع أعضاء المجتمع بشكل عام و الصفوة العلمية و الفكرية بشكل خاص (أهل الذكر) من القرارات التى تصدر (التى تتصل بالمصالح المرسلة)، وطبيعة العلاقات السائدة بين الجماعات المختلفة، وأساليب توزيع الثروة داخل المجتمع ... الخ .

وفى ضوء هذه الأبعاد تبرز أهمية التنمية فى إطار الإسلام ، حيث تنبثق التنمية من أوامر إلهية وتعد عبادة لأنها تنفيذ لأحكام الله التى تتصل ببناء المجتمع المسلم القوى وعمارة الأرض ومحاربة الكفر وتأمين سبل الدعوة الإسلامية وحماية المسلمين ، وحيث تكون الحاكمية لله وحدة ، وتكون اجتهادات الحكام البشروالعلماء فى إطار الضوابط الشرعية ، وحيث يشارك العلماء والصفوة الفكرية فى صناعة القرارات فى ضوء الضوابط الشرعية والتخصص ، وفى ضوء الإطار الأشمل الذى يتصل بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وحيث تسود علاقات الأخوة الإيمانية بين المسلمين . وتتم التنمية الإقتصادية والإجتماعية داخل المجتمع الإسلامى فى إطار أساليب الإسلام فى توزيع الثروات الذى يحقق التكافل الإجتماعى ، ومنها الزكاة المفروضة ، والصدقات الطوعية ، وواجبات التكافل الإجتماعى، وحقوق الفقراء فى أموال الأغنياء خارج الزكاة ، وحقوقهم فى بيت المال وواجب الدولة إيجاد عمل شريف لكل قادر عليه ، واشتراط أخلاقيات وقيم محددة فى جمع الثروات ، وتحريم الأساليب الخبيثة كالإحتكار والغش والإكتناز والربا .. ويؤكد

المجتمع الإسلامى على قيمة العدل . والأدلة على هذا كثيرة جدا من القران والسنة، والعدل أساس قيام و بقاء وصلاح ونمو الامم [٨٥]. قال تعالى « إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى » (النحل ٩٠) يقول صاحب الظلال فى تفسيره لهذه الآية أن الإسلام « دعوة عالمية لا تعصب فيها لقبيلة أو أمة أو جنس ، إنما العقيدة وحدها هى الآصرة والرابطة ... وجاء بالمبادىء التى تكفل تماسك الجماعة والجماعات ، واطمئنان الأفراد و الأمم والشعوب ، والثقة بالمعاملات و الوعود و العهود » و يقول إن الإسلام جاء بالعدل « الذى يكفل لكل فرد ، ولكل قوم قاعدة ثابتة للتعامل ، لاتميل مع الهوى ، ولا تتأثر بالود إنما تمضى فى طريقها تكيل بمكيال واحد ، وتزن بميزان واحد للجميع » وإلى جنب العدل هناك الإحسان « الذى يلطف من حدة العدل الصارم الحازم، ويدع الباب مفتوحا لمن يريد أنه يتسامح فى بعض حقه إيثاراً لود القلوب ، وشفاء لغل القلوب» ويؤكد أن العدل والإحسان مبدآن عامان من الناحية الأخلاقية [٨٦]. وهناك العديد من الآيات والأحاديث التى تحث على العدل . وإلى جانب العدل هناك مبدأ المساواة بين المسلمين فهم كأسنان المشط و يسعى بذمتهم أدناهم و لهم نفس الحقوق و عليهم نفس الواجبات . غير أن هذا ليس معناه تحقيق ما أطلق عليه المساواة الحسابية بينهم ، وجعل العلماء و الجهلاء والأغنياء و الفقراء ، والأذكياء و الأغبياء ... سواء كما يدعى بعض أنصار المذاهب الإقتصادية الطوباوية . فالإسلام دين الفطرة والعقل يعترف بالواقع وبالتفاوت بين الناس فى الإستعدادات والملكات و الذكاء و الجهد . فلكل سعيه وجهده ومقدرته و خبرته . وقد بحث بعض الفقهاء مثل أبى عبيد القاسم فى كتابة الأموال ، وأبى يوسف فى كتابة « الخراج » فى القوانين الإقتصادية على أساس تحقيق العدالة الإجتماعية و الفرص المتكافئة بين عامة الناس ، مع ترك المواهب والقدرات الذهنية والبدنية تعمل فى نطاق الغاية العظمى التى يهدف اليها الإسلام و هى المصلحة العامة والعدالة وعدم التسعف . قال عمر بن الخطاب « الرجل وبلاؤه ... الرجل ووفاؤه .. الرجل وقدمه .. الرجل وحاجته » . فالتفاوت فى القدرات العقلية والجسمية حقيقة بين الناس ، والتفاوت بينهم فى الأرزاق حقيقة كذلك « والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق » «النحل ٧١» . وهذا التفاوت هو الدافع للعمل و الإجتهاد و السعى والتنافس الشريف الذى يحقق المزيد من التنمية ومزيد من المشروعات و السعى فى سبيل تحقيق المصالح – فى إطار الضوابط الشرعية . وإلى جانب المبادىء الاخلاقية الخاصة بالعدل والمساواه هناك قيم الاستقامة والاخلاص ، ومراقبة الله فى السر والعلن ، والأخوة

الإيمانية ، والصبر ، الصدق... وكلها لها أدلتها من الكتاب والسنة مما يتعذر تفصيله فى هذا المقام. ونخلص من هذا الى أن التنمية من المنظور الإسلامى تسير فى جانبى الروح والمادة، وحتى التنمية الإقتصادية. إنما تنطلق من البناء العقائدى والتشريعى للإسلام، وتلتزم بالضوابط الأخلاقية والقيمية وهو مايضمن سلامتها وعدم الإنحراف أو الزيف أو الزيغ.

خامس عشر :

التنمية والمنهج الإسلامى فى مواجهة المشكلات .

لاشك أن التنمية ترتبط بمعالجة المشكلات المختلفة داخل المجتمع مثل المشكلات الإقتصادية (الفقر - ضعف الإنتاجية ، عدم ترشيد الاستهلاك ، سوء التوزيع ...) والإجتماعية (تفكك الاسرة - الجريمة - الجناح - البطالة - الأمية..) أو السياسية (التسلطية والاستبداد - عدم القدرة عن التعبير والنقد والتوجيه...) .ولانستطيع فى هذا المقام تناول اساليب الإسلام فى معالجة كل مشكلة من هذه المشاكل ، فهذا أمر يتطلب دراسة بذاتها (٨٧). وسوف نكتفى هنا ببيان أهم أسس المنهج الإسلامى أو الاستراتيجية الإسلامية فى التعامل مع المشكلات المجتمعة المختلفة ونوجزها فيما يلى:-

اولا :-

يؤسس الإسلام مجتمعا قويا عقائديا وماديا يقوم على الإيمان والتوازن والتكافل والتكامل والعدل . وبهذا يحول أصلا دون ظهور المشكلات . فالمجتمع الإسلامى مجتمع مخطط يتسم بانعدام العشوائية ، فهو يقيم نماذج بنائية تحقق الوقاية من المشكلات أصلا . وإذا برزت بعض المشكلات بحكم الخطأ الإنسانى أو الظروف و الضغوط البيئية أو الخارجية ، فإن المجتمع الإسلامى يعالجها من خلال مناهج محددة .

ثانيا:-

ان ظهور المشكلات الإجتماعية أمر طبيعى فى أى مجتمع، غير أن ظهور المشكلات الكبرى يشير الى خلل فى تطبيق شريعة الله بمبادئها ومعاييرها وموجهاتها الصحيحة ، وهذا يرجع الى أخطاء البشر حاكمين ومحكومين .

ثالثا :-

للإسلام أساليبه ومداخله المتميزة فى فهم وتشخيص وتحليل وعلاج المشكلات فقد أبدع المسلمون المنهج العلمى التجريبى الواقعى قبل أن يعرفه الأوربيون، ذلك المنهج الذى يقوم على طرح الأسباب المحتملة كفروض ، والتأكد من صدقها من خلال

الملاحظة والمقارنة ومتخلف الأساليب الميدانية ، وكذلك فانه يأخذ بالتفسير الإيمانى المتميز الذى يتصل بوسوسة الشيطان ونقص الوازع الدينى وهوى النفس و البعد عن الإلتزام بالمعايير الشرعية . ولهذا فإن المواجهة الإسلامية للمشكلات تحقق التكامل بين المداخل العقدية والقيمية والاخلاقية، وبين المداخل المادية السلطوية الواقعية ، وهذا ما تعجز عنه الأساليب الوضعية لافتقادها للمداخل العقدية الإيمانية وللمداخل القيمية الأخلاقية المترتبة عليها . وغالبا ما تفشل المداخل المادية السلطوية القانونية وحدها فى علاج المشكلات المجتمعية .

رابعا :

اذا كان المشتغلون بعلم إجتماع المشكلات الإجتماعية - مثل «كولمان» J.Coleman[٨٨] و«كريسى» D.Cressey. يؤكدون الصراع الأيديولوجى القائم بين الباحثين والدول فى مناهج مواجهة المشكلات ، فهناك أنصار الإستراتيجية الليبرالية القائمة على أساس ميكانزمات التوازن التلقائى استنادا الى أن المشكلات المجتمعية تعد مظهرا لخلل وظيفى Dys Function وهناك أنصار الإستراتيجية المادية الجدلية القائمة على منهج المتغيير الثورى والعنيف والجذرى، استنادا إلى أن المشكلات المجتمعة تعد مظهراً للخلل البنائى[٨٩] Structural Social Disintegration . وتختلف مداخل العلاج والمواجهة . ويشير «إيرل روبنجتون» E.Rubington و«مارتن وينبرج» Weinberg الى أن استعراض تراث علم الإجتماع يكشف عن ظهور خمسة مداخل سوسيولوجية عند دراسة المشكلات المجتمعية وهى[٩٠]: مدخل الامراض الإجتماعية Sociopathology ، والتفكك الإجتماعى Disintegration وصراع القيم والسلوك الانحرافى والمدخل التصنيفى الثقافى. والاستراتيجية الإسلامية تختلف جذريا عن هذه المداخل الوضعية ذلك لأنها تعتمد على إعادة الصياغة البنائية والوظيفية والتنظيمية للمجتمع إستنادا الى أحكام الشريعة الالهية المنشأ، والى إرساء تنظيمات تتصل بالمصالح المرسلة للناس والتى تراعى متطلبات التغيير والزمن والمكان فى إطار المعيارية الإسلامية الثابتة .

خامسا :-

تعتمد الاستراتيجية الإسلامية فى مواجهة مشكلات المجتمع على مجموعة متكاملة من المداخل - قبل ان يتنبه اليها الغربيون بأكثر من ١٣٠٠سنة، أهمها المدخل التربوى، والمدخل السلطوى، ومدخل القدوة، ومدخل القوة أو تنفيذ أحكام الله من خلال

سلطة الدولة

سادسا :

يختلف تحديد مفهوم و مضامين المشكلات الإجتماعية في الإسلام عن تحديداتها ومضامينها في ظل النظم الوضعية . ففي ظل النظم الأخيرة لا توجد ثوابت ولا قيم وأخلاقيات و معايير مطلقة . فالأمور كلها نسبية . وما ينظر اليه اليوم على أنه مشكلة قد لا ينظر اليه غدا على أنه كذلك (مثل الزنا و اللواط و تعاطي المخدرات في بعض الدول كان ينظر اليها على أنها انحراف ، و صارت حقا قانونيا للأفراد اليوم في العديد من دول اوربا) أما في الإسلام فان تحديد المفاهيم و المضامين يرتبط بالبناء العقائدي والأخلاقي و القيمي وهو ثابت مطلق وليس نسبيا ، و هذا ما يضمن السواء والبعد عن الانحراف والسير مع الهوى الذي يحطم الإنسان و المجتمعات ويقود للهاوية . وليس معنى هذا تجميد حركة المجتمع الإسلامي . فهناك مجال لحرية الحركة في مجال التحريم والحماية حسب مقتضيات التغيير والتنمية والظروف الزمانية و المكانية ، وهذا الأمر لا يتصل بالثوابت الايمانية والأخلاقية والقيمية الاستراتيجية العليا في الإسلام ، لكنه يتصل بالمصالح المرسلة و مجالات التعزير ، وهي مجالات مفتوحة حرة بشرط عدم التصادم مع الأبعاد الثابتة للبناء العقدي والأخلاقي والقيمي للاسلام .

سابعا :-

لا ينكر الإسلام الاساليب النوعية والتحليلية المستخدمة اليوم في فهم المشكلات الإجتماعية بالاساليب المسحية والتاريخية والاحصائية والمقارنة لمعرفة جذورها وعواملها وارتباطاتها الوظيفية بغيرها من مشكلات و ظواهر كذلك لا يعارض الإسلام اساليب المنهج العلمي في التحديد والتشخيص ورسم خطط المواجهة والتنفيذ و المتابعة و التقويم ، ولا ينكر اساليب التدرج في المواجهة والواقع ان هذه المناهج والاساليب هي في جوهرها اسلامية النشأة والتنظير والتطبيق و يكفي دراسة مواجهة الإسلام لآفات كثيرة مثل تعاطي المسكرات ، والزنا و غيرهما.

ثامنا :-

تقوم الاستراتيجية الإسلامية على التكاملية والشمولية في مواجهة المشكلات . نظرا للتساند الوظيفي و البنائي بينها فالفقر يرتبط بعدم أداء الزكاة ، ويرتبط بالبطالة ، ويرتبط

بالجريمة ... الخ . والزنا يرتبط بالسفور ، ويرتبط بالاختلاط ، ويرتبط بالعزوف عن الزواج المبكر ، و يرتبط بارتفاع المهور الخ ولهذا يضع الإسلام مناهج بنائية ووقائية وعلاجية تكاملية تحقيقا للتعامل الشمولى مع المشكلات .

تاسعا :

يتفق المنهج الإسلامى فى مواجهة المشكلات مع الفطرة السوية و العقل الراشد و يستمد أسسه من الشريعة . ولهذا لا يقع هذا المنهج فى الطوباويات او الاغراق فى المثاليات غير القابلة للتطبيق . فالمنهج الإسلامى يتسم بالاعتدال والواقعية الاخلاقية .

عاشرا :-

تضع الاستراتيجية الإسلامية فى التعامل مع المشكلات نسقا من الأولويات مستمدة من الاولويات فى الإسلام نفسه كدين سماوى . فالمشكلات تفرض قيام المجتمع الإسلامي أو التى تمس أموراً إيمانية او تطبيق الشريعة الإسلامية تأتى أولا وتحتل أهمية كبرى فدفع الضرر مقدم على جلب المنافع .

سادس عشر :

التنمية الإسلامية والقضاء على التبعية الإقتصادية والإجتماعية

عالج الإسلام قضية استقلالية المجتمع الإسلامى اقتصاديا و اجتماعيا و عسكريا و ضرورة أن يكون هذا المجتمع هو الأقوى ليس فقط ايمانيا ولكن ماديا بمقاييس العصر ، حتى يتمكن من تنفيذ ما أراده الله منه على الأرض . و بهذا يكون قد وجه الى الهدف النهائى للتنمية قبل ان يتحدث عنها انصار نظريات التحديث و التبعية فى الغرب دون الوصول الى نتائج واضحة . فالمبدأ الإسلامى يذهب الى أن ما لا يتم الواجب إلابه فهو واجب ، والحياه الإقتصادية تتطلب ثلاثة انشطة متكاملة وهى الزراعة والصناعة والتجارة ، ولهذا أوجب الفقهاء تنمية و تطور هذه المجالات والتنسيق بينها ، بشكل يحقق أقص درجات النمو و الاستقلال الإقتصادى (٩١). فالأمة الإسلامية مطالبة بنشر الدين و محاربة الكفر وإعداد القوة العسكرية المرهبة التى تكفل عدم الإعتداء عليها و تكفل تحقيق و ظائفها كما أرادها الله، وهى أمة مستهدفة من كل قوى الكفر فى العالم ، فكيف يتسنى تحقيق هذه الاهداف مالم يتحقق الاستقلال؟ والقضاء على التبعية وإعتماد الأمة الإسلامية على غيرها من الامم خاصة الامم الكافرة ؟ وكيف يتحقق هذا ما لم تكن الأمة

الإسلامية متفوقة على كل الأمم الأخرى إقتصاديا و عسكريا ؟ و قد اوضح ابن تيمية فى كتابة « الحسبة » إن واجب الدولة ان تتدخل بالتنظيم والاجبار لايجاد حاجات الأمة بالتنظيم والإجبار لإيجاد حاجات الأمة من الصناعات والزراعات والمرافق المعايشة العامة ، وإعداد من يصلحون لها و يقومون بها . ويشير ابن تيمية الى « ضرورة تدخل الدولة فى تحديد أجور العمال و تحديد اسعار السلع فى حالة المغالاة » وهذا ما ذكره محمود شلتوت.والأمة التى لاتحقق القوة المادية الإقتصادية فى كل المجالات ، وتوجه الناس كل لما يصلح له بحيث تحقق الاكتفاء الذاتى و التفوق الإقتصادى بما يمكنها من أداء رسالتها تاثم اثما كبيرا (٩٢) . وهكذا يتضح ان النظام الإسلامى نظام متميز يحقق التوازن و القوة والتوجيه الإقتصادى والتخطيط واقصى درجات النمو فى ظل مبادىء كرامة الإنسان والعدالة والمساواة والاخوة بمضانيها الإسلامية .

سابعا عشر :-

السنن التاريخية فى خدمة التنمية المعاصرة .

قدم لنا القران الكريم اصول منهج متكامل للتعامل مع التاريخ الإنسانى ، وفى كيفية الانتقال من سرد الوقائع ،والاحداث التاريخية التى التحليل و تجميع المتشابهات و الاختلافات ، و صولا الى استنتاج الاتجاهات و السنن التى تحكم حركة التغير الإجتماعى والتحول التاريخى .

وقد كان ابن خلدون هو اول من تنبه من العلماء الى ما جاء فى القران الكريم متصلا بفكرة القوانين التاريخية ، فكان أول من حاول كتابة التاريخ العلمى ، ووضع منهج للبحث التاريخى ، والوصول الى القوانين التى تحكم حركة المجتمعات و حركة التاريخ الإنسانى ، استنادا الى منهم ودراسة القران الكريم و السنة المطهرة

وكما يشير عماد الدين خليل بحق فان القران الكريم يؤكد فى اكثر من موضع على ان اهمية التاريخ تتمثل اساسا فى اتخاذه ميدانا للدراسة و التحليل والاختبار ، من اجل استخلاص السنن او القوانين التى لا تستقيم أيه برامج او تخطيط للتنمية المعاصرة او المستقبلة الا على هداها (٩٣).

وليس الاسلوب الفنى المعجز فى العرض القرآنى سوى طريقة لطرح السنن والقوانين الثابتة ، والنتائج والخلاصات النهائية للمسيرة التاريخية وللواقع الإجتماعى ، والتى لا

يمكن للمجتمع أن ينمو و يتطور و يتقدم الا استنادا الى فهمها و استيعابها .

ولعل السبب فى أن المسلمين لم يتنبهوا الى هذه الحقيقة المستمدة من كتاب الله حتى عصر ابن خلدون (٩٤)، هو عدم بلوغ الفكر البشرى فى مجال الفهم التاريخى درجة من النضج يمكنه من استيعاب ما جاء بشأنه فى القران الكريم الذى لا تنقضى عجائبه ولا يخلق من كثره الرد .

وعلى الرغم من الصدق المطلق للرؤية التاريخية والسنن الإجتماعية في القرآن الكريم لأن مصدرها هو الخالق ، إلا أنها رؤية تتسم بالمرونة بعيدة عن التعصب المذهبي أو المواقف الإنفصالية أوالسعي الى قولبة الوقائع Moulding of Events التاريخية في هياكل مسبقة واستبعاد كل ما يختلف معها . كما هوالحال في التفسيرات الوضعية للتاريخ . فابتداء يرفض التفسير الإسلامي منطق الحتميات، ويرفض منطق التعصب والرؤى الانغلاقية ويتجاوز النسبية الزمانية والمكانية، فهو يعترف بالتمايز بين الشعوب والمجتمعات والقوى البيئية على الرغم من عالمية الدعوة الإسلامية و تجاوزها للإعتبارات الإنغلاقية القائمة على الإقليم والجنس واللون . ويعترف الإسلام بحقيقة اختلاف البشرية وتقلب الإنسان وضعفه والتفسير الإسلامي يتسم بالواقعية، فهو عندما يتحدث عن التاريخ لا يغفل القيم والمثاليات الإسلامية ، ولهذا نراه يتحدث عن الواقع كما هو دون تزييف أو تجميل ، ويحاول من خلال هذه العروض استخلاص السنن أو القوانين التي يجب على البشر استيعابها من أجل تجاوز أخطائهم تحليلا دقيقا لسلوكهم التي حدثت من أجلها . والإسلام يسمي الأشياء بأسمائها الحقيقية فهو يسمي ما حدث في معركة أحد هزيمة وفرارا ، ويخاطب [illegible] أحد أهم السبب وراء الهزيمة (٩٥) ، ويؤكد على نبيه عليه السلام ضرورة الأخذ بمبدأ الشورى حتى في أحلك الأوقات (٩٦). وهو بهذا يعلم المسلمين كيف يواجهون مشكلاتهم بواقعية و تجرد ، وعدم اللجوء الى تبرير الأخطاء و الزلات ، وعدم اللجوء الى تزييف الواقع أوالتاريخ مهما كانت الأسباب ، و ضرورة رسم الخطط الواقعية العلمية المضبوطة المستندة الى أحكام الإسلام و نظامه الأخلاقي والقيمي ، من أجل تحقيق الأهداف المنشودة . كذلك فان فهم السنن التاريخية يمكن أن يفيد تجارب التنمية في توضيح كيفية تجاوز أخطاء الماضي والحاضر وصولا إلى الأهداف المنشودة للمجتمع الإسلامي . وتختلف الرؤية الإسلامية للتاريخ إختلافا شاسعا عن المنظورات الوضعية من حيث الموضوع والمنهج والمصدر والهدف . ولا يمكن لأى مصدر وضعى أن يحيط بتاريخ الإنسان

كله، ولا يمكن ان يتخلص من المحددات الإجتماعية والثقافية والزمانية والمكانية للرؤية. ولهذا فإنها تفتقد الى الشمولية والإطلاق و بالتالى الى الموضوعية . على عكس المنظور الإسلامى الصادر من الله خالق الزمان بأبعاده الثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل . وخالق الإنسان بتكوينه الفطرى و الجسمى والعقلى والوجدانى، و هى عوامل لها أهميتها فى تشكيل وقائع التاريخ وأحداثه واتجاهاته فى إطار المشيئة الإلهية العليا (٩٧). وكما يشير «خليل» بحق فان الحياة الدنيا واقعة تاريخية مستمرة تتشكل من الماضى والحاضر و ترتبط بالمستقبل الذى هو يوم الدين حيث نهاية التاريخ الانسانى . وكما يشير «خليل» فان التفسير الإسلامى يأخذ مجموعة متعددة فى الابعاد فى الاعتبارها عند تفسير التاريخ بوصفها عوامل فاعلة فى الموقف التاريخى ، وفى مقدمتها العوامل الروحية و المادية ، والطبيعية والغيبية ، العقلية والوجدانية ، المنظورة والغير منظورة ... فالتفسير الإسلامى للتاريخ كما يستنتج من القرآن الكريم والسنة المطهرة يأخذ فى إعتباره طبيعة الإنسان كما خلقه الله وطبيعته المزدوجة ، وطبيعة العلاقات الإجتماعية ، وعلاقة البشر مع الظواهر الكونية — الأرض والمناخ و التربة ... التى يعيش داخلها الإنسان و يتفاعل معها . ويفسح القران الكريم مساحة كبيرة لفاعلية الإنسان فى تشكيل الحدث التاريخى فاذا كانت السنن الكونية هى الحاكمة فى العالم المادى، والضروريات البيولوجية هى الحاكمة بشكل آلى لجميع الكائنات الحية عدا الإنسان ، فان الله منح فاعلية للإنسان يستخدمها فى تشكيل العالم الإجتماعى وأحداث التاريخ ، ومنحه قدرا من الحرية والإيجابية .وذلك من أجل ممارسة وظائف الإستخلاف فى الأرض . واستنادا على هذه الفاعلية والإيجابية والحرية الإنسانية تصبح التنمية ممكنة ، ويصبح التخطيط لبناء مجتمع . قوى إجتماعيا واقتصاديا وحضاريا أمراً ممكناً ، ويصبح الإنسان مسئولا عن ناتج عمله أمام الله سبحانه وتعالى . هذه الفاعلية والايجابية والحرية والمسئولية تدور كلها فى إطار المشيئة الإلهية الكبرى . وهذا يعنى أن هذه السنن الإلهية فى التاريخ والمجتمع لا تصادر حرية الإنسان وفاعليته، ولا تعمل بشكل آلى. وإنما تعمل من خلال العقل والحرية والتخطيط البشرى وفى ضوء هذا الفهم يمكن أن نفهم المسئولية والثواب والعقاب.والآيات التى يمكن الإستشهاد بها على صحة هذا الفهم كثيرة منها قوله تعالى «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين» التوبة ١٤، وقوله تعالى «ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وماكانوا ليؤمنوا كذلك نجزى القوم المجرمين» يونس ١٣.

وهناك الاية ٦ من سورة الانعام ، والاية ٥ من سورة الاسراء ، والاية ١٠ من سورة الرعد ، والاية ٥٣ من سورة الانفال ... الخ . كل هذه الايات وغيرها تؤكد منح الله فعالية للانسان ، وأن الله ينفذ ارادته من خلال هذه الفعالية الإنسانية « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » (الاسراء ٥) . والسنن التاريخية الثابتة « سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا » (الاحزاب ٦٢) . هذه السنن مثل عاقبة الاستبداد والتسلط واستخدام منطق القوة والبطش ، وعاقبة التقوى والصبر والاحتساب ، وعاقبة الظلم وعاقبة العدل ، وعاقبة محاربة الله ورسوله والكفر به ، وعاقبة الايمان ...

هذه السنن تتحول عند المسلمين الى موجهات تربوية ، يتعلم منها المسلمون وقادتهم الوسائل الصحيحة التى تحقق الاهداف المشروعة . وكما يشير محمد قطب فان «دروس التاريخ هى فى الحقيقة دروس فى التربية وأن تفسير التاريخ أمر ذو أهمية بالغة فى تكوين الأمة التى يراد لها ان تتربى بدراسة التاريخ». (٩٨) وهكذا تصبح دراسة وفهم التاريخ دافعا قويا لبناء مستقبل أفضل وبرامج وخطط إنمائية أدق وأقوى إستنادا الى فهم سنن التاريخ الثابتة ، ووصولا الى بناء المجتمع القوى ايمانيا ، وماديا والقادر على تحقيق ارادة الله من خلق الإنسان . فالتاريخ فى المنظور الإسلامى مجال يوضح أن الأعمال الإنسانية والمجتمعات لها ميزان ربانى توزن به ، وأن للوجود الإنسانى معنى و هدف (٩٩). «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم الينا لا ترجعون» (المؤمنون ١١٥) .

ومن خلال الفهم التاريخى نستطيع المجتمعات فى برامج و خطط تنميتها أن تتجنب مواضيع الزلل والثغرات والاخطاء التى قادت جماعات و اقوام سابقة الى الهلاك والدمار وغضب الله على الرغم من قوتها المادية ، وأن تلتزم الطرق التى قادت جماعات وأمم سابقة الى الإزدهار و تكوين حضارة شامخة . ومن اهم دروس التاريخ فى الإسلام ، عاقبة الحكم بما أنزل الله ، وعاقبة الحكم بالهوى ، عاقبة الظلم ، مقومات الحضارة ، ومقومات التنمية الصحيحة ، ومقومات ومنابع القوة الحقيقة للمجتمعات . فالقوة الإقتصادية والعسكرية أو القوة المادية عموما ليست إلا بعدا واحدا من أبعاد القوة . فهناك القوة الإيمانية والأخلاقية والقيمية (١٠٠) . وهناك بعد أهداف وأساليب توظيف هذه القوة الإقتصادية والعسكرية ، وهنالك بعد مدى اسهام هذه القوة فى تحرير الإنسان كإنسان ، ونشر الحق والعدل فى الدنيا ... ومن أهم دروس التاريخ ان القوة المادية يجب أن توظف فى خدمة القوة العقائدية الايمانية وان تكون فى خدمة تنفيذ أحكام الله وإرادته فى الأرض ،

بأنه اذا وطغت في الجانب الاخر ، محاربة الله ورسوله ، وتحقيق أهواء بشرية فالنتيجة حتمية ،هي السقوط والانهيار ولو طال الأمد .وأمامنا العديد من النماذج القديمة والحديثة والمعاصرة شاهده على صدق هذه السنن الإلهية الثابتة . قال تعالى « أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم و لكن كانوا أنفسهم يظلمون »الروم ٩ وعلى المستوى الحديث والمعاصر هناك انهيار العسكرية الالمانية النازية ، وهناك انهيار الامبراطورية السوفيتية التي وصلت الى العملقة في القوة النووية العسكرية واستمرت سبعين عاماً ، وهناك الفاشية الإيطالية ... و يؤكد صاحب الظلال في تفسير الاية ٩ من سورة الروم أنها دعوة للمكذبين المستهزئين بآيات الله الى أن يسيروا في الأرض فلا ينعزلوا ولا يتقوقعوا ، فهناك ناس مثلهم وخلق من خلق الله تكشف مصائرهم الماضية عن مصائر خلفائهم الآتية ، فسنة الله هي سنة الله في الجمع ، وهي حق ثابت يقوم عليه هذا الوجود بلا محاباه لجيل من الناس ولا هوى . حاشا لله رب العالمين. فالذين نتحدث عنهم الآية قوم عاشو قبل جيل المشركين في مكة .كانوا أقوى منهم وأكثر حضارة من العرب ، وأقدر على عمارة الأرض ، وصلوا الى درجة هائلة من القوة المادية ، لكنهم و قفوا عند ظاهر الحياة الدنيا ، وكذبوا رسلهم ولم يؤمنوا و عاندو وكابرو ، فمضت فيهم سنة الله في المكذبين [(١٠١)] . ولم تنفعهم قوتهم، ولم تغن عنهم حضارتهم ولقوا جزاءهم العادل « فما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » . هكذا نجد أن الفهم التاريخي يكون في خدمة التنمية المعاصرة و تحديد الأهداف المستقبلية ، من حيث ان الفهم المتعمق للسنن التاريخية يسهم في إعادة رسم أهداف الخطط وتحديد الأساليب بشكل يتجنب المزالق و يستفيد بالميسرات ويحفز همم الناس والمسئولين ، و بهذا يتحول هذا الفهم الى ضوء أخضر والى استفادة من العبر ومن الأخطاء ومن الجوانب الإيجابية . ويتحول الى فعالية وايجابية فكرية وسلوكية قادرة على تحقيق الأهداف والوصول بالمجتمع الى أقصى درجات القوة بجميع مستوياتها .

ثامن عشر :

الأسس الإسلامية لتوجيه قطاعات التنمية النوعية المختلفة .

- أرسى الإسلام مبادىء أساسية ونوعية تصلح لتوجيه برامج التنمية النوعية المختلفة ، ولا نستطيع أن نعرض هنا بالتفصيل لموقف الإسلام ومبادئه بالنسبة لكل انواع التنمية النوعية - كالتنمية الادارية والصحية و... وموقفه بالنسبة لرعاية الشباب والنساء والأطفال

والمسنين ، ذلك لأن كل ميدان أو قطاع من هذه القطاعات يحتاج الى دراسة مستقلة . غاية ما نستطيعه هنا هو ابراز بعض المبادىء الإسلامية الموجهه فى بعض هذه القطاعات .

بالنسبة للمبادىء الإسلامية التى تقود حركة التنمية الإدارية يمكننا إيجاز أهمها فيما يلى:-

١- ارسي الإسلام مبدأ المساواة فالمسلمون سواسية تتكافؤ دماءهم وأعراضهم وهم كاسنان المشط لافضل لأحدهم على الآخر الا بالتقوى . والأدلة على هذا كثيرة .

٢- العدالة على كل المستويات بين الرئيس والمرءوسين ، وبين أعضاء التنظيم بعضهم و بعض - والأدلة على العدالة كثيرة جدا من القران الكريم ومن السنة المطهرة .

٣- الشورى فى اتخاذ القرارات وهنا يدخل أسلوب القرار الجماعى واشراك العاملين فى القرارات ... و قد سبق ذكر العديد من الأدلة على ذلك .

٤- سيادة المعايير العامة وهو ما يطلق عليه سيادة القانون ، فلا يميز أحد لغناه أو حسبه أو نسبه أو مركزه .... بل الكل سواء فقد أوضح عليه السلام لأسامه ابن زيد عندما حضر ليشفع في حد من حدود الله ، أن فاطمة بنت محمد لو سرقت لقطع محمد يدها .

٥- الرفق بالرعية أو بالمرؤسين أو بمن يتعامل معهم المسئول . فعن عائشة رضى الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول «اللهم من ولى من أمر أمتى شيئا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولى من أمر أمتى شيئا فرفق بهم فارفق به» [١٠٢](صحيح مسلم) .

٦- التناصح بين الرؤساء والمرؤسين و بين المؤمنين تحقيقا للصالح العام ، و تجنب الانحراف فعن تميم الدارى أن النبى ﷺ قال « الدين النصيحة » قلنا لمن ؟ قال: «لله و لكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم » (رواه مسلم) [١٠٣].

٧- تحمل المسئولية بوصفها أمانه . فعن إبن عمر رضى الله عنهما عن النبى ﷺ أنه قال «ألا كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته . فالأمير راع على الناس ومسئول عن رعيته. والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم . والمرأة راعية فى بيت بعلها وولده وهى مسئولة عنهم . والعبد راع على مال سيده وهو مسئول عنه . ألا فكلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته» (رواه مسلم) [١٠٤].

٨- ضرورة التدقيق فى اختار المسئولين و يرس الإسلام قاعدة هامة جدا وهى عدم توليه شخص يطلب الولاية بنفسه ، حتى لا تكون هناك مصالح شخصية يريد أن يحققها من وراء هذا المنصب الذى يريد أن يتولاه . ويستنتج ذلك من قوله عليه الصلاة والسلام « إنا والله لانولى على هذا العمل احدا ساله ولا احدا حرص عليه » (اخرجه مسلم) (١٠٥).

٩- الالتزام بطاعة الرؤساء وأولى الأمر قال تعالى : «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» «النساء ٥٩ » . والأمر هنا بطاعه أولى الأمر معطوفة على طاعة الله ورسوله. وفى حالة النزاع فيجب الرجوع الى الاحكام الشرعية « فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول ... النساء ٥٩ » .

١٠- الوفاء بالعقود والعهود يقول تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود» (المائدة ١) .

١١- اتقان العمل الذى يكلف به الانسان تطبيقا لقوله عليه السلام «أن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » (١٠٦).

١٢- التيسير على المسلمين من المرؤسين والرعية والمتعاملين مع التنظيم أو المؤسسة وعدم الاحتجاب دون حاجاتهم وعدم تعقيد أمورهم ومصالحهم فعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال «من ولاه الله عز وجل من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم . احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره» «رواه أبو داود » (١٠٧).

١٣- يرسى الإسلام مبدأ التطابق بين القول والعمل على جميع المستويات وعدم الوعد بما لا ينفذ، والصدق مع الجميع رؤساء أو مرأوسين أو جمهور- يقول تعالى «يأيها الذين آمنوا لم تقولون ما لاتفعلون..» « الصف ٢، ٣ » .

١٤- وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب . وهذا ما طبقه الرسول عليه الصلاة والسلام، فكان يختارا ناسا لكتابة الوحى، وآخرين للولاية، وآخرين للجيش والعسكرية .. حسب قدرات واستعدادات و ميول كل شخص .

١٥-حرم الإسلام الظلم على كل المستويات، وحرم المحاباه، وحرم الرشوة والمحسوبية. فعن أبى ذر عن النبىﷺ فيما روى عن الله تبارك وتعالى إنه قال «ياعبادى إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا .. الحديث»(١٠٨)«رواه مسلم ». وحرم الله الغش فعن معقل قال انى سمعت رسول اللهﷺ يقول «مامن عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة»(١٠٩) « رواه مسلم ». وقد لعن الله الراشى والمرتشى والرائش

وقال ﷺ «من غشنا فليس منا» (١١٠) رواه مسلم، والإسلام حارب ما يطلق عليه الآن امراض البيرواطية

هذه فقط نماذج من المبادىء التى أرساها الإسلام والتى تصلح لتوجيه الادارة الناجحة، والى جانب هذه المبادىء هناك المبادىء الاخلاقية للإسلام التى تتصل بالصدق والاستقامة ومراقبة الله فى السر والعلن ، والاخلاص والاخوة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والشجاعة فى الحق ، والصبر ، ونصرة المظلوم ، وان يحب الانسان لأخيه ما يحبه لنفسه ... كل هذه المبادىء الإسلامية وغيرها تعد ركائز اساسية لأية إدارة او تنظيم يراد أن يكتب له النجاح . أما بالنسبة للتنمية الصحية فيكفى الإشارة إلى أن الإسلام هو دين النظافة والصحة بمعناها الشمولى ، نظافة القلب والنفس والسلوك و القول ، نظافة الظاهر والباطن ، نظافة العقل والجوارح ، وهو دين الصحة الروحية و النفسية والجسمية بمعناها الصحيح – الصحة الروحية ، والنفسية بالايمان والاخلاق والقيم ، و الصحة الجسمية بترجمة هذا الايمان الى سلوك ، بالتعامل مع الطيبات وتجنب الخبائث من أكل وشرب ومحرمات . فقد حرص الإسلام على الوضوء والنظافة وعلى تحريم السكر وكل من يخامر العقل ، وتحريم الزنا وكل القاذورات ، و طالب بالتداوى .. ويكفى القول أن الإبتعاد عن هذه التوجيهات الإسلامية أوقعت البشرية فى مصائب ليس لها من دون الله كاشفة كالايدز والهيربس والإنهيارات النفسية وأمراض التفكك الأسرى والأمراض العقلية و تزايد الاقدام على الإنتحار ... الخ .

تاسع عشر:

معايير الإسلام فى تقويم المجتمعات والأمم

ظهرت العديد من المصطلحات لتصنيف المجتمعات من منظور التنمية، فهناك المجتمعات المتخلفة، والنامية ، والمتقدمة ، غالبا ما يكون المعيار اقتصاديا واجتماعيافى الأساس .

وقد فصلت كتب التنمية فى المعايير التى تتم على اساسها تصنيف الدول (١١١). وفى مقدمتها الدخل القومى ومتوسط الدخل الفردى والتعليم (نسبة الامية – نسبة الاستيعاب– التعليم الفنى– العالى ، توافر الكوادر الفنية والإدارية ،...) والمعايير المادية ، نوعية الصادرات والواردات ، معدلات الإنتاج والإنتاجية فى القطاعات المختلفة ، معدل رأس المال – العامل ، مدى توافر البنية الأساسية ، حجم المدخرات، حجم الاستثارات ، حجم الأسواق ،... وهناك مقاييس نصيب كل شخص من الكهرباء ، الطرق المرصوفة، مصادر الطاقة ، أسرة المستشفيات ، الاطباء ... الخ .

وهناك المؤشرات الديموجرافية، (مواليد – وفيات – زيارة طبيعية – توزيع ايكولوجى، خصائص السكان) وهناك مؤشرات التحضر، وهناك مؤشرات الرعاية الاجتماعية ، وهناك مؤشرات المشاركة السياسية ... الخ .

واذا رجعنا الى الإسلام نجد أن معايير التخلف والنمو أو التقدم التى يعترف بها لا تتجاهل هذه المعايير السابقة ، بل تأخذها فى الإعتبار ، لكنها تضعها داخل دائرة أوسع واهم وهى الدائرة الايمانية .

فالإسلام يقسم الأمم والمجتمعات ابتداء إلى أمم كافرة وأمم مؤمنة (١١٢) إستنادا لقوله تعالى: «هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن» (التغابن ٢) . والأصل فى المجتمعات المؤمنة أن تكون متقدمة فكريا وعلميا واقتصاديا وصناعيا و تكنولوجيا وعسكريا وتربويا وصحيا وإداريا ... لأن هذا التقدم متطلب أساسى من متطلبات الايمان أو البناء العقائدى للاسلام . والأصل أن تكون المجتمعات المؤمنة أكثر قوة فى المجالات المادية من المجتمعات الكافرة حتى تستطيع تنفيذ أحكام الله وواجبات الاستخلاف فى مواجهة الأمم أو المجتمعات الكافرة . وهنا نستطيع استخدام مفهوم الاستغراق فى المنطق فالدائرة الإيمانية والقوة الإيمانية دائرة تستغرق بالضرورة القوة العلمية والتكنولوجية والإقتصادية أى أن دائرة القوة الايمانية تستغرق القوة المادية ، ليس العكس.

ولايوجد مقابلة أو مفاضلة بين النوعين من القوة ، ولا تغنى أحداهما عن الاخرى.

فالايمان بلا قوة مادية يعجز عن تنفيذ أحكام الله فى الأرض، القوة المادية دون إيمان، قوة عمياء تفتقد الهداية والرشد وهى الى الحيوانية والشهوانية أقرب منها الى الإنسانية . وكلاهما إختلال لايقبله الخالق سبحانه وتعالى .

وقد تكون هناك مجتمعات مؤمنة تأخذ بأسباب النمو والقوة المادية ، هذا حادث بالفعل وقد تكون هذه المجتمعات حائزة على القوة الإيمانية ، ولم تستحوذ بعد على كل مقومات القوة المادية – والمجتمعات تتفاوت فى هذا الامر .

والعبرة هى بمدى جدية سير الأمم المؤمنة فى طريق القوة ، فالاختبار الحقيقى والمعيار الصادق هو قوة الايمان أولاً ، واذا انطبق هذا المعيار الإيمانى بحق ، فانه يؤدى بالتبعية إلى القوة المادية بالضرورة .

ومعايير تقويم الأمم والمجتمعات والإنجازات الإنسانية فى كل المجالات معيار نسبى فى

المناهج أو المذاهب الوضعية ، ولكنه معيار مطلق ثابت فى الإسلام ، لأنه معيار إلهى .

و يتمثل هذا المعيار فى مدى تطبيق الإنسان و الجماعات والمجتمعات والأمم لأحكام لله وتنفيذ واجبات الإستخلاف والعبادة بمعناها الشامل وعمارة الأرض بالأساليب التى يرضاها لله ، ونشر دينه وتأمين سبل الدعوة إليه ومحاربة اعدائه وتحقيق التعارف بين البشر شعوبا وقبائل ومجتمعات والتعاون بينها حتى تكون كلمة لله هى العليا وكلمة الذين كفروالسفلى .

وهذا المعيار معيار شمولى ينطبق على كل المجتمعات ، وعلى كل الأزمنة ، كما أنه ينطبق على الجماعات والأفراد ، وينطبق على الدنيا والآخرة .

فقد خلق لله الإنسان والمجتمعات والتاريخ لهدف وليس الأمر عبثا كما يتصور الكافرون « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون » (المؤمنون ١١٥).

وهكذا تتصل القوة الإيمانية بالقوة المادية ، ويتواصل الإنسان بمجتمعه، وتتواصل لمجتمعات فى الدنيا ، وتتواصل الدنيا بالآخرة ، و يتواصل الإنسان مع خالقه .

والإسلام وهو يضع هذه الحقائق - ويطالب الإنسان بتحقيق القوة الإيمانية والقوة المادية بكل جوانبها لتكون فى خدمة العقيدة ، يرفض الحتمات المختلفة (١١٣) التى تحدث عنها مفكروا الغرب كالحتمية الإقتصادية و الحتمية الجغرافية والحتمية البيولوجية ، الحتمية النفسية ، وحتى الحتمية الإجتماعية Sociologism « دوركيم » ... فهذه الحتميات تعنى شل حركة الإنسان وتكبيلة بقيود حديدية فلا يكون هناك تقدم أو تخطيط أو تنمية أو تطوير .

وكما سبق أن اشرنا فاذا كان الإنسان محكوم بقدر لله سبحانه وتعالى ، فان الله منح الإنسان حرية للحركة والفعل والإختيار بحيث يستطيع تأدية واجبات الاستخلاف، ومنح الإنسان قدرا من الحرية ليسلك الطريق الذى يختاره .

وهنا تبرز الفاعلية والايجابية والقدرات الإنسانية فى صنع حركة المجتمع والتاريخ فى إطار المشيئة الإلهية .(١١٤) يقول تعالى « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها » (الشمس ٧-١٠)- ويقول تعالى مثبتا الفعالية للبشر باذن لله : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا

ما بانفسهم » (الرعد ١٠) ويقول تعالى: « قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين » (التوبة ١٤) .

وبناء على المعايير الإلهية للحكم على أعمال البشر والمجتمعات ، وعلى ما منحه لله للانسان من خيارات وايجابية فى الفعل وفى تشكيل الحدث التاريخى والفعل الإجتماعى، فهناك تنفيذ إرادة لله وهناك الثواب والعقاب ، وهناك السنن التى تحكم حركة الإنسان والمجتمعات والتاريخ .

فهناك المسئولية وهناك الحساب - ليس فقط فى الآخرة ولكن أيضا فى الدنيا . يقول تعالى: « ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس ...» (الروم ٤١) .

وقال تعالى: « ولو أن اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض » (الاعراف ٩٦)

خاتمة الفصل

لا نستطيع الاسترسال فى بيان موقف الإسلام من التنمية ومنظوراته إزاء قطاعاتها المتعددة -سواء على المستوى الداخلى أو الخارجى ، فالإسلام له موقفه من قضية القروض، تلك المسالة الشائكة التى أفشلت - بشكلها العالمى الحالى .العديد من خطط التنمية فى العديد من دول العالم الثالث وأوقعتها فى أزمات عديدة نتيجة الفوائد وخدمة الديون الربوية التى أدت الى إعلان بعض الدول - كالمكسيك - إفلاسها ١٩٨٦، وأدت بدول أخرى - مثل أرجواى - الى إعلان الخروج على كل الأعراف الدولية والإمتناع كلية عن السداد إنقاذا لشعبها من الجوع ، والإسلام يقدم حلا فريدا يتمثل فى التعاون على البر والتقوى والأهتمام بأمور المسلمين ، ومن لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم .

فهنا القروض الحسنة وهناك المشاركة فى المشروعات، وهناك مشروعات البنوك الإسلامية بأساليبها المشروعة المتعددة ..

وقد استهدفنا من هذا الفصل إثبات أن هناك نموذجا إسلاميا فى التنمية وأن هذا النموذج ينبثق من رؤية وتصور واضح لعدد من المحاور المركزية بالنسبة لقضية التنمية وهى :

١- النظرة للانسان من حيث طبيعته وخلقه واستخلافه ووظائفه فى هذه الحياة الدنيا، وانعكاس ذلك على خططه و برامجه المختلفة للتنمية .

٢- النظرة للكون والحياة وللمجتمع والتاريخ ، وسنن الله فى الكون والمجتمع والتاريخ .

٣- موقف الإسلام من حقوق الإنسان ، لارتباطها إرتباطا وثيقا بقضية التنمية من حيث منطلقاتها واهدافها .

٤- مفهوم التنمية فى الإسلام فى إطار فكرة الاستغراق المنطقى - فإذا كان هناك جانبان للتنمية إيمانى ومادى ، فإن دائرة التنمية الإيمانية تستغرق التنمية المادية بالضرورة ،

ولا يغنى احدهما عن الآخر.

٥- موقف الإسلام من التفكير والعلم والمنهج العلمى لأنها أدوات أساسية للقوة والتنمية بشقيها الإيمانى والمادى - وأهمية ارتباط التفكير والعلم سواء العلوم الدينية أو الدنيوية بذكر لله أو بالبعد الإيمانى . والواقع أن موقع العلم فى الإسلام يثير موقف الإسلام من المعرفة ، أو مايمكن أن نطلق عليه الإبستمولوجيا الإسلامية .

فالإسلام يرفض الشك المطلق و يؤكد انه بامكان الإنسان أن يصل الى المعرفة .

ويصنف المعارف الى قسمين :

أ- المعارف التى تمثل حقائق مطلقة يقينية ، وهى التى ترتبط بالوحى وبالمصادر الشرعية الأساسية متمثلة فى الحقائق الواردة فى القرآن الكريم والسنة المطهرة .

ب- المعارف الظنية أو الاجتهادية أو البشرية ، وهى التى يمكن للبشر الوصول اليها بجهدهم ،وهى تلك التى تتصل بالعلوم التجريبية وبالعلوم الإجتماعية ، والإنسانية . على أن هذه المعارف اليقنية خاصة فيما يتصل بالمنطلقات ، وباستخدام نتائج العلوم المادية ، أو توجيه التطبيقات العلمية المختلفة بما يتفق والمعايير والضوابط الشرعية .

و يعترف الإسلام بكل مصادر المعرفة التى اختلفت وتصارعت حولها الاتجاهات المطروحة فى نظرية المعرفة عند الغربيين .

فالإسلام يعترف بالحس ، والعقل، والقلب كمصادر للمعرفة ، لكنه يختلف عن كل الاتجاهات الحديثة فى نظرية المعرفة فى أمرين أساسين :

أ- إنه يضيف مصدر أساسا للمعرفة اليقنية وهو الوحي ، وهذا المصدر يعد مصدرا حاكما وموجها لكل المصادر الاخرى .

يضاف الى هذا انه هو وحده المصدر اليقينى أو المطلق .

ب- حين يعترف الإسلام بالحس والعقل والقلب، فانه يوظف كل منها فى المجال الذى يصلح له ، بحيث لايتجاوزه ، وإلى جانب هذا يرسم الضوابط لإستخدام كل مصدر تجنبا للشطط والإنحراف ، فللحس حدوده ، وللعقل حدوده ، وللقلب حدوده ،والشرع هو الذى يرسم هذه الحدود ، وهو الذى يطلب من الإنسان إستخدام هذه المصادر .

يضاف الى هذا فإن فهم العلم فى دائرة الإيمان الدينى هو الذى يحل مشكلة

الاستقراء أو أزمة المنهج التجريبي ، كما سبق أن أوضحنا .

٦- مفهوم العبادة في الإسلام لأنه يرتبط بشكل وثيق مع قضية التنمية لأنه يشمل فيما يشمل عمارة الأرض وإحياء الأرض الموات وبناء المجتمع القوى إقتصاديا وعسكريا لتنفيذ إرادة الله على الأرض .

٧- موقف الإسلام من العمل والجهد الإنسانى - سواء فى مجال العبادة والفرائض، أو العمل العقلى العلمى أو العمل اليدوى وكيف تتكامل هذه الانواع فى إطار الدائرة الايمانية .

٨- موقف الإسلام من (الإقتصاد - الإنتاج - الثروة - الإستثمار - الملكة - الإستهلاك - التوزيع...)واهتمام الإسلام بالنمو الإقتصادى كمدخل لبناء المجتمع القوى ماديا وعسكريا ، وتوظيف هذه القوة فى خدمة الأهداف العقائدية الإيمانية .

٩- أخلاقية البناء الإقتصادى فى الإسلام وتحريره من كل أنواع الإنحراف التى تفسد الإنسان والمجتمع والعلاقات .

١٠- محاربة الإسلام للفقر ودعوته للغنى والثراء بكل مضامينة ، الثراء الإيمانى والثراء المادى معا. على أن يكون الثانى فى إطار الضوابط والمعايير الشرعية سواء فى أساليب الإكتساب أو الاستثمار والتشغيل أوالانفاق .

١١- الأبعاد الإجتماعية للبناء العقدى والشرعى الإسلامى .

١٢- موقف الإسلام من التربية ، والعلاقة وثيقة بين التربية والتنمية .

١٣- موقف الإسلام من الوقت الذى هو الحياة .

١٤- ارتباط التنمية بالمصالح المعتبره ، والمصالح المرسلة فى الشريعة الإسلامية - وإتخاذ القرارات داخل المجتمع المسلم .

١٥- موقف الإسلام من الحاكمية في المجتمع من حيث بناء السلطة وأساليب اتخاذ القرارات داخل المجتمع المسلم .

١٦- الإطار الأخلاقى والقيمى للتنمية الشاملة فى الإسلام .

١٧- المنهج الإسلامى فى مواجهة المشكلات الإجتماعية وهو أساس هام لتحقيق

١٨- موقف الإسلام من إستقلالية المجتمع الإسلامى إقتصاديا وإجتماعيا وعسكريا وعدم خضوعه لأيه تبعية للمجتمعات الكافرة .

١٩- العلاقة بين السنن التاريخية ومضامين وأساليب وأهداف برامج التنمية ، حتى تكون هذه السنن فى خدمة التنمية .

٢٠- الأسس التى أرساها الإسلام والتى توجه كافة برامج التنمية العامة والنوعية الإدارية والصحية والتنظيمية والصناعية ... الخ .

٢١- معايير تقويم المجتمعات فى الإسلام ، وموقع التقويم المادى فى المعيار الإسلامى الشمولى .

ومايهمنا إبرازه أن نموذج التنمية الإسلامى يختلف إختلافا جوهريا عن النماذج الليبرالية والمادية الجدلية للتنمية ، والنموذج الإسلامى ليس فقط نموذجا وسطا، ولكنه له هويته وأصالته المتفردة ، بحيث لا نستطيع اعتباره مجرد أيديولوجية مثل الأيديولوجيات الوضعية النسبية الزائفة .

فالإسلام - كما يشير « بابونس» و « أحمد » ليس مجرد عمليات شعائر ولكنه فى جوهرة انصياع لطاعة لله (١١٥) وتنفيذ أحكامه فى كل مجالات الحياة المختلفة .

ومن الملاحظ فشل النماذج الوضعية للتنمية فى إسعاد الإنسان مهما كان من عظم الانجازات المادية .

فإذا كانت إرادة لله وسننه فى المجتمع والتاريخ قد اقتضت منح العطاء الإلهى الدنيوى لكل البشر - المؤمن و الكافر معا - من أجل اختبارهم وامتحانهم - قال تعالى «**كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا**» « الاسراء٣» ، فان هناك فروق جوهرية بين عطاء لله للمؤمنين وعطاء لله للكفار .

فقد تبلغ التنمية المادية - إقتصادية وعسكرية - أقصى مدى لها فى المجتمعات الكافرة - بحكم أخذهم بسنن لله فى التفكير والعلم والعمل والإستفادة من مختلف مظاهر الكون التى سخرها لله للإنسان كإنسان - وهذا هو الحادث فعلا فى دول الغرب ، ولكن الثابت دينيا ، وواقعيا ، أن هذه التنميات بعيدا عن الإيمان والهدى الإلهى ، زادت فى شقاء

الإنسان ، وتسببت فى مزيد من الأزمات الروحية والنفسية والإجتماعية التى تفتك به فى وسط الوفرة والرخاء المادى .

ولا يمكن للتنمية المادية أن تسعد الإنسان سعادة حقيقية إلا إذا تحققت فى إطار الدائرة الإيمانية ، وهذا ما يضمن أمرين أساسيين للإنسان لايمكن أن يتحققا لغيرالمؤمنين بالله ، وهما البركة والطمأنينة (١١٦).

ويستنتج ذلك من قوله تعالى: « ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض » ؛ الاعراف ٩٦؛ وقوله تعالى: « الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب » ؛ الرعد ٢٨؛ وكما يقول ؛ محمد قطب؛ فإن لله يمكن للمؤمنين والكافرين – فى الدنيا ، ولكن هناك اختلاف جوهرى بين نوعى التمكن ، فهو تمكن رضا وقبول للمؤمنين ، وتمكين استدراج للكافرين (١١٧).

ولهذا فإن التنمية فى اطار الإيمان تحقق السعادة الحقيقة وهى الطمأنينة والتنعم ببركات لله ، أما التنمية المادية فى غيبة الإيمان ، فهى تنمية حيوانية بل أضل حيث يشعر أبناء المجتمعات التي تطبقها بالقلق والرعب في قلب الوفرة والنعيم المادى فى الدنيا ، والنار مثوى لهم فى الآخرة .

يقول تعالى: «الذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم » ؛ محمد١٢؛ .

وهكذا تكون حياتهم ضنك حتى فى ظل الرواج المادى والإقتصادى لقوله تعالى: «ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى » ؛ طه١٢٤؛.

وجدير بالذكر أن الدول الإسلامية اليوم تتنكب الطريق ، فبعضها على مدى أكثر من ربع قرن حاول الأخذ بالنموذج الليبرالى ، وبعضها حاول الأخذ بالنموذج الاشتراكى أو المختلط ، وكانت النتيجة مفزعة ومخيبة للآمال حيث سقطت هذه وتلك فى أزمات الديون والفساد البيروقراطى وتبديد الموارد الوطنية وضعف الإنتاج والإنتاجية وإغتراب الناس ، إلى جانب أزمات الأسعار والإسكان والتعليم، وبشكل عام أزمة التبعية وتعريض الأستقلال نفسه للخطر .

وكل هذه الأزمات والأمراض السياسية والإقتصادية والإجتماعية فى المجتمعات ليس لها الا تفسير واحد وحل واحد ،والتفسير هو الإبتعاد عن النموذج الإسلامى فى التنمية ، والحل هو تطبيق منهج الله وترك المناهج الجاهلية الوضعية .

وتجدر الاشارة الى أن قضية التنمية فى كل أنحاء العالم ليست قضية علم فحسب ، ولكن قضية علم وعقيدة ، كما يقال تحتاج لبناء أيديولوجى أو معيارى .

فإذا كانت التنمية تحول من صورة وأوضاع غير مرغوب فيها الى أوضاع مرغوب فى الوصول اليها ، فيجب أن تكون صورة المجتمع المرغوب واضحة ، وان تكون المنطلقات والأساليب والأهداف واضحة كذلك .

وفى الأطر الوضعية للتنمية يستمد المنظرون صورة وخصائص المجتمع المرغوب من فلسفات شخصية وضعية تأملية من أجل تحقيق مصالح فئوية أوطبقية ، وهى فلسفات نسبية لاتحقق مصالح الإنسان كإنسان ، ولاتصلح لكل زمان ومكان، وقد أدت فى التطبيق الى تخريب الإنسان والى الفساد بكل أشكاله السياسية والإجتماعية والإقتصادية، وإلى الصراع بكل أنماطه .

أما فى الإطار الإسلامى فإن صورة المجتمع المرغوب فيه تستمد من الشريعة الإسلامية بكل خصائصها التى تتمثل فى الصلاح لكل زمان ومكان، ولكل البشر ،وتشبع حاجات الإنسان فى الدنيا والآخرة ، وتكون مواقفة للفطرة السويه ، والعقل ، وتتسم بالشمول والتكامل، واليسر... وتحقق السعادة والمصالح الحقيقة للإنسان كإنسان مستخلف فى الأرض من قبل خالقه.

وهكذا نرى أن الإسلام لا يضع العلم فى مقابل الدين كما تفعل النظريات الغربية فى التنمية، والتي تتصور أن العلاقة بينهما عكسية .

ولكن الإسلام يضع العلم فى مكانه الصحيح داخل الإطار الدينى،فالعلم النافع-علوم الدين والدنيا تنطلق من الإطار الدينى، وهذا هو الفهم الصحيح للعلم، وهوما يضمن التقدم العلمى والمنهجى.كما يضمن حسن توجيه نتائج العلم فيما يرضى الله. أولاً: وفيما يحقق مصالح الناس والمجتمعات فى اطارالضوابط الشرعية. وهذا ما يحقق التنمية والقوة بأعلى مستوياتها وافضلها .

مصادر الفصل الرابع

١-الظلال-ج١ ص٥٣.

٢-المصدرالسابق ج١ص ٥٤ .

٣-المصدرالسابق ج٦ ص ٣٩١٧

٤-راجع تفسير سورة الشمس فى الظلال-ج٦ ص ٣٩١٨

٥-المصدرالسابق ج ١ ص٥٦

٦-المصدرالسابق ج١ ص ٥٦

٧-المصدرالسابق -ج٦ ص ٨٦ ٣٣-٣٨٧

٨-الظلال-ج٦ ص ٣٣٨٧

٩-المصدرالسابق ج٦ ص ٣٨٨

١٠-المصدرالسابق ج٤ ص ١٩٠٧

١١-جمال الدين محمود :ميثاق إسلامى لحقوق الإنسان -الأهرام الصفحة الدينية ٨٧/١/٣٠

١٢-محمد البهى :الإسلام فى حل مشكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة-مكتبة وهبة ١٣٩٨ص٨٣ ومابعدها .

١٣-الظلال ج١ص ٥٤٤-٥٤٦

١٤-المصدرالسابق ص ٥٤٥

١٥-المصدرالسابق ص ٥٤٦

١٦-المصدرالسابق ج٤ص ٢٢٤١

١٧-المصدرالسابق ج٤ص ٢٢٤١

١٨-المصدرالسابق ج٢ ص١٠٤٥

١٩-المصدرالسابق ج٢ ص ١٠٤٦

٢٠-المصدرالسابق ج٣ ص ١٥٤٣

٢١-المصدرالسابق

٢٢-إرجع الى محمد البهى : مصدر سابق ص١٤٩ومابعدها

٢٣-الظلال : ج٣ص١٥٤٤-وانظر-محمد البهى-مصدر سابق ص ٥٩

٢٤-نبيل السمالوطى :بناء المجتمع الإسلامى ونظمه - الطبعة الثانية - دار الشرق ١٤٠٨ ص ٣٣٢

٢٥-الظلال : مصدر سابق ج٣ ص١٧٠٨ -١٧٠٩

٢٦-الظلال : مصدر سابق ج٤ ص ٢٢٦٠

٢٧-الظلال ج٤ ص ٢٢١٤

٢٨-احمد محمد جمال : محاضرات فى الثقافة الإسلامية : مطبوعات دار الشعب ١٩٧٥ ص ٢٤٩

٢٩-الظلال : ج٥ ص ٣٠٤٢

٣٠-على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام : دار المعارف القاهرة ١٩٦٦ وارجع الى - عبد الوهاب خلاف : أصول الفقه - دار القلم - الطبعة الثامنة - بدون تاريخ ص ٥٢-٧٨

٣١- يوسف القرضاوي : مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام : مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨٥ ص١٣-١٦

٣٢-المصدر السابق ص١٣-١٤

٣٣-صحيح مسلم بشرح النووى - دار احياء التراث الغربى - بيروت ١٣٩٢ ص ٧٨ حديث رقم ١٠٢٢/٧٨

٣٤- صحيح مسلم

٣٥-صحيح مسلم - مصدر سابق ص١٠٥١ ، والبخارى - كتاب الرقاق باب الغنى غنى النفس ج١١ص ٢٧١ص فتح البارى

٣٦-صحيح مسلم ص ١٢٣٨ حديث رقم ١٧/١٦١٨

٣٧-يوسف القرضاوى :مصدر سابق ص١٢١ وما بعدها

٣٨-المصدرالسابق ص١٢١

٣٩-المصدرالسابق

٤٠-الظلال- ج١ ص ٣٠٤

٤١-الظلال ج١ ص ٣٠٧

٤٢-يمكن فى هذا الرجوع للمغنى لإبن قدامه . وإلى محمد أبوزهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع دار الفكر العربى ١٣٨٥-١٩٦٥ ص٣٨ ومابعدها وإلى أحمد محمد العسال ، فتحى عبد الكريم النظام الاقتصادى فى الإسلام-مكتبة وهبة ١٩٧٧ص١٦٠وما بعدها ، والى الدولة ونظام الحسبة لابن تيمية،والأحكام السلطانية للماوردى ، والى كتاب المؤلف بعنوان بناء المجتمع الإسلامى ونظمه- مصدرسابق -الفصل الخامس ص١٨٥-٢٨١

٤٣-نقلا من دراسة « فيبر » عن أخلاق البروتستانت «المحتجين» وروح «النظام الرأسمالى» الصادر ١٩٢٢ -مذكورفى بحث ابراهيم الحيدرى- مصدر سابق ص١٦٣

٤٤-الظلال ج٦ ص ٣٥٦٩-٣٥٧٠

٤٥-المصدرالسابق ج٤ ص ٣٦٣٧

٤٦-المصدر السابق ج٦ص ٣٦٣٨

٤٧-المصدرالسابق ج٦ ص ٣٦٤٠

٤٨-شوكت محمد عليان الثقافة الإسلامية وتحديات العصر-دار الرشيد للنشر والتوزيع بالرياض ١٤٠١ ص٢٧٢ ومابعدها

٤٩-الظلال- ج١ ص٣١٨

٥٠- المصدرالسابق
٥١- المصدر السابق ج١ ص٣١٩
٥٢- المصدر السابق ج١ ص٣١٩
٥٣- نفس المصدر
٥٤- المصدر السابق ج١ ص ٣٢٠
٥٥- المصدر السابق
٥٦- لمعرفة المزيد من السلبيات والمفاسد التى يجلبها النظام الربوى يحيل صاحب الظلال إلى البحوث القيمة التى كتبها أبو الأعلى المودورى عن الربا ، وعن اسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة - الهلال ص ٣٢١
٥٧-الظلال -ج١- ص٣٢١-٣٢٣
٥٨-ارجع الى : عبد الرحمن عميرة : منهج الإسلام فى تربية الرجال : عكاظ ١٤٠١ ، عبد الفتاح عاشور : منهج القرآن فى تربية المجتمع- الخانجى-مصر ٩٧٩، اسحق احمد فرحان : التربية الإسلامية بين الأصالة و المعاصرة - دار الفرقان - الاردن ١٩٨٢ ،محمد منير مرسي : التربية الإسلامية اصولها وتطورها فى البلاد العربية عالم الكتب ١٩٧٨
٥٩- الظلال -ج٥ ص٢٧٨٠
٦٠- نبيل السمالوطى : الإسلام ومواجهة الجريمة فى المجتمع:مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤١١ ص ٣٠٤
٦١- عدنان خالد التركمانى: العمال بين الإسلام والنظم الوضعية : مجلة كلية الشريعة واللغة العربية- العدد الاول ١٣٩٨/١٣٩٩ه، ص ٥٩-٦٠
٦٢- تنظيم الإسلام للمجتمع ، دار الفكر العربى ١٩٦٥ ص ١٤٢ -١٤٥
٦٣- الظلال - ج٦ ص ٣٩١٥
٦٤- يوسف القرضاوى: الوقت فى حياة المسلم : مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨٨ ص ٥

٦٥-صحيح البخارى - الرقاق ج١١ ص ٢٢٩ من فتح البارى

٦٦-محمد بيومى؛ مصدر سابق ١٤٣

٦٧-عبدالوهاب خلاف؛ مصدر سابق ص ١٩٧-١٩٨

٦٨-المصدرالسابق ص ٨٤-٨٥

٦٩-المصدرالسابق ص ٨٦-٨٧

٧٠-المصدرالسابق ص ٨٨

٧١-ارجع الى الكتب التي ألفهاكاتب هذه السطوروأهمها : الأيديولوجيا وأزمة علم الأجتماع المعاصر- الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٥، الأيديولوجيا وقضايا علم الأجتماع النظريةوالمنهجية والتطبيقية -مصدر سابق ، بناء القوة والتنمية السياسية-الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٦. وأرجع إلى الدراسات الأجنبية في علم الاجتماع النقدى مثل؛
Irving zietling : op.cit-Alen Dawe:the two sociologies :in keeneth thompson and jermy junstall (eds): sociological perspectives: penguin books 1971 pp.543-549

٧٢-عبدالوهاب خلاف؛ مصدر سابق ص ٢١

٧٣-المصدرالسابق ص ٢٢.

٧٤-محمدالبهى: مصدر سابق ص ٣٤-٣٥

٧٥-نبيل السمالوطى:الإسلام ومواجهة الجريمةوالانحراف في المجتمع-مصدرسابق ص٤١٩

٧٦-الظلال-ج١ ص ٥٠١

٧٧-المصدر السابق

٧٨-المصدرالسابق ص ٥٠٢

٧٩-المصدرالسابق

٨٠-عبدالفتاح عاشور ، منهج القرآن فى تربية المجتمع -مصدر سابق ص ٥٠٣ وارجع الى بحث عبدالكريم الخطيب بعنوان « الشورى فى الإسلام » مجلة الوعى الإسلامى -رمضان -السنة السادسة ١٣٩٠

٨١-أبوعبد الله بن محمد بن أحمدالانصارى القرطبى: الجامع لأحكام القرآن

،دار احياء التراث-بيروت -تفسير سورة الشورى
٨٢-عبدالفتاح عاشور: مصدرسابق ص٥٠٥
٨٣-الظلال ج٥ ص ٣١٦٠
84- Ponsioen: National development a sociological contribution moriton the hague 1968.pp.15-22
٨٥-الظلال- ج٤-ص٢١٩٠
٨٦-المصدرالسابق ج٤ص٢١٩٠
٨٧-يمكن الرجوع الى الفصل الثامن من كتاب المؤلف بعنوان ، الإسلام ومواجهته الجريمة والانحراف في المجتمع-سابق الذكر- فيه تفصيل حول هذا الموضوع ٠
٩١-محمود شلتوت :الإسلام عقيدة وشريعة: دار الشروق-القاهرة ١٩٧٤-ص٢٧٥
٩٢-المصدر السابق
٩٣-عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ - دار العلم للملايين بيروت -١٩٧٥-ص٩٧-١١٧
٩٤-المصدرالسابق
٩٥-المصدرالسابق .
٩٦-الظلال ج١ص٥٠١
٩٧-عمادالدين خليل -مصدرسابق
٩٨-محمدقطب :حول التفسيرالإسلامي للتاريخ :مصدر سابق ص٥
٩٩-المصدرالسابق ص١٥
١٠٠-عمادالدين خليل- المصدر السابق
١٠١-الظلال ج٥ص٢٧٦٠
١٠٢-صحيح مسلم : مصدرسابق -ج٣باب-فضيلة الإمام العادل-ص١٤٥٨حديث رقم ١٨٢٧/١٨

١٠٣-المصدر السابق - باب (ان الدين النصيحة)ص٧٤ -حديث رقم ٥٥/٩٥
١٠٤-المصدرالسابق ج٣ص٤٥٩حديث رقم ١٨٢٩/٢٠
١٠٥- المصدرالسابق حديث رقم ١٤٥٦/٣
١٠٦- صحيح البخاري (حديث سبق ذكره)
١٠٧-أبو داود حديث ١٢٢/٢
١٠٨-صحيح مسلم ج٤(تحريم الظلم)ص١٩٩٤
١٠٩-المصدرالسابق بعد ج٣ ص ١٤٦٠حديث رقم ١٤٢/٢١
١١٠-المصدرالسابق ج١ص٩٩حديث رقم ١٠١/١٦٤(باب من غش فليس منا)
١١١-انظركتب المؤلف فى التنمية السابق الاشارة اليها
١١٢-محمد قطب : التفسيرالإسلامى للتاريخ :مصدرسابق ص١٩
١١٣-المصدرالسابق ص٧٦
١١٤-عماد الدين خليل مصدر سابق ص٩٧-١١٧
١١٥-إلياس بايونس،فريد احمد: مقدمة فى علم الاجتماع الإسلامى-ترجمة امين الرباط -شركةمكتبات عكاظ وجامعة الملك عبدالعزيزص١٤٠٣ص٥٧ومابعدها
١١٦-محمد قطب-مصدر سابق ص٩٥
١١٧-المصدرالسابق.

الخاتمة
والنتائج العامة للدراسة

١- الاجابة عن السؤال الاول
٢- الاجابة عن السؤال الثانى
٣- الاجابة عن السؤال الثالث
٤- الاجابة عن السؤال الرابع
٥- الاجابة عن السؤال الخامس
٦- الموقف من الفروض

السؤال الأول : ماهو موقف النظريات المعاصرة في علم الاجتماع من العلاقة بين الدين والتنمية ؟ وقد حاولنا الإجابة عنه بالرجوع إلى أربع فئات من النظريات الغربية المطروحة بصدد التنمية ، وقد كشف التحليل عن أن هذه النظريات تؤكد العلاقة العكسية بين الدين والتنمية ، وقد حاولنا استنتاج هذه النتيجة من فحص مضامين ومقولات هذه النظريات . ومما يلفت النظر إن هذا القول ينطبق علي نظرية رواد علم الإجتماع الديني في أوربا ، وفي مقدمتهم ماكس فيبر . فمن المعروف أنه وضع نظرية في بناء المجتمع تقابل النظرية المادية الماركسية ، حيث وضع الدين والموجهات القيمية الدينية كأساس أو مرتكز أو بناء أساسي يفرز كل البناءات والنظم الأخري بما فيها النظام الاقتصادي – علي عكس النظرية الماركسية . ولكنه ماأن أرسي هذا البناء (في نظريته حول الأخلاق البروتستانتية وروح النظام الرزسمالي) حتي تنكر لدور الدين ، خاصة بعد ظهور الرأسمالية والنظم الليبرالية الغربية . وسار في نفس خط الفكر المادى الإلحادي السابق عليه ، وبشكل عام فإن النظريات المفحوصة تؤكد العلاقة العكسية بين الدين والتقدم العلمي .

السؤال الثاني : ماهو التقويم الاسلامي لهذه النظريات ، وماهى الفروض أو الخلفيات الايديولوجية التي تقف وراءها ؟ وقد كشف البحث عن أن هناك العديد من الخلفيات الأيديولوجية التي تقف وراء هذه النظريات ، منها التجربة الدينية الإغريقية ، وخلال العصور الوسطي المسيحية والتي مازال تعيش في وجدان المفكر الغربي ، ومنها التأثر بالنظرية الدورانية ، ومنها الدفاع عن مصالح سياسية واقتصادية ، ومنها التمركز حول الذات والحضارة الغربية – أوروبية وأمريكية ، ومنها الخوف المرضي من العملاق الاسلامي المهدد للإنحرافات الغربية ، ومنها العداء التاريخي بين الاسلام من جهة والمسيحية واليهودية من جهة أخرى ، ومنها طبيعة الصياغة الثقافية للمفكر الغربي ... الخ .

كل هذا يؤكد أن هذه النظريات لا يتوافر لها العلمية والاموضوعية والمنهجية وليست في النهاية ؟ إلا نوع من التنزيف العلمي (في غالبية مقولاتها) لخدمة مصالح الغرب ، ومصالح فئات أو طبقات أو جماعات معينة علي حساب أخري ،ولخدمة مجتمعات على حساب أخري ، ولاتشبع حاجات الإنسان المتكاملة – وأدت في التطبيق إلي شقاء الإنسان حتي داخل مجتمع الوفرة المادية .

السؤال الثالث : هل يمكن إلغاء الدين باسم التقدم أو التنمية ؟ وهل يمكن للقهروالتسلط الالحادي أن يزعزع أثرالدين في النفوس مهما طال عمره ؟

الخاتمة

وقد كشف التحليل عن أن الدين فطرة في البشر لايمكن أن ينتزع ، إستناداً إلي قوله تعالي وإذ أخذ ربك من بني آكرم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم علي أنفسهم قالوا بلي .. الآية (الاعراف ١٧٢) واستناداً إلي قوله عليه السلام كل مولود يولد علي الفطرة بأبواه يهودانه أو ينصرانه ويمسحانه (أخرجه البخاري فى صحيحه : كتاب الجنائز جـ٣ ص ٢١٩ من صحيح الباري) ، وقوله تعالي في حديث قدسي «خلقت عبادى حنفاء كلهم فاجالتهم الشياطين »

وقد بدأت البشرية بآدم وقد كان نبياً ، ثم توالي إرسال الأنبياء والرسل لهداية الانسان "وإن من أمه إلا خلا فيها نذير" (فاطر ٢٤)

وقد كشفت الدراسات التاريخية والأركيولوجية والأنثربولوجية عن عدم وجود مجتمعات بدائية أو متحضرة ، قديمة أو حديثة - بلا دين ، حتي وإن كان ديناً منحرفاً عن الفطرة السليمة وكل النظريات الزائفة التي تحاول إثبات أن الدين نظام وافد حديث في التاريخ الإنساني ، ليس له جذور فطرية ، يمكن أن يستبعد من حياة الإنسان ، أو أنه نظام يرتبط بالتخلف والإستغلال (كونت ، وماركس..) كلها نظريات فلسفية زائفة تعتمد على التاريخ الظني ولاتستند إلي دراسات علمية موضوعية مقارنة ، ولاتستند إلى هدي الله ، وتستهدف تحقيق أهداف ومصالح وتطبيق أيديولوجيات مسبقة .

وقد كشفت كل الدراسات التاريخية والأثرية والانثروبولوجية الموضعية عن أنه لم تظهر مجتمعات بلا دين مما يؤكد فطرية الدين ، وأنه يشبع حاجة أساسية جوهرية عند الإنسان.وقد حاولت أن أجيب عن السؤال من خلال نمودج حي معاصر . وهو إمبراطورية الاتحاد السوفيتي المنهارة حديثاً والتي ظلت جاثمة علي صدر الشعوب الاسلامية لآسيا الوسطي قرابة سبعين سنة ، حاولت خلالها بكل السبل التربوية والقانونية والاجتماعية والقهرية والاقتصادية والسياسية ..محاربة الأديان عموماً والاسلام خصوصاً ، وفرض الإلحاد والعلمانية باسم التنمية . لكنها رغم كل هذه المحاولات تفشل في زعزعة عقيدة المسلمين حتي من الأجيال التى ولدت في ظل النظام الماركسي الإلحادى يدل علي هذا مايؤكده «بننغستون» و «لوميرسيه» اللذان درسا المسلمين في الإتحاد السوفيتي دراسة مستفيضة سنة ١٩٨١ - أي بعد قيامه بما يقرب من ٦٤ سنة وأكدا أن المسلمين رفضوا تماماً الماركسية ، وإن تحالف البعض القليل منهم مع الثورة كان عملاً تكتيكياً وعلي الرغم من قيام الشيوعيين بمختلف أساليب القهر والإبادة والتعذيب لقادة المسلمين

وعلمائهم ، وقتل الكثير منهم مثل «سعيد كاليف» (تردي ١٩٣٩) ، و«يرار وسكولوف» (من كازاخ سنة ١٩٣٨) و «أحمد بيورسين» (من كازاخ سنة ١٩٣٧) ، و«خان بوليخانوف» (من اوزبكستان ١٩٣٧) ، و«عبد الرؤوف فطرات» (١٩٣٨) وغيرهم وغيرهم كثير ، علي الرغم من تعذيب المسلمين بشتي الوسائل ليتراجعوا عن إسلامهم ويتبنوا العلمانية والإلحاد ، يؤكد «مصطفي ماليكوف» إمام وخطيب أورغنستن الصحفي سنة ١٩٨٠ - أى في قلب معركة المسلمين مع الكفار فى عز عنفوان الاتحاد السوفيتي «أن الملحدين يهاجمون الدين عامة .. ولايمكن لدعاواهم أن تؤثر على مسلمنا أبداً . أما عاداتنا فقد ورثناها عن أجدادنا ولايستطيع مسبقاً أن ينساها ونحن نمارسها اليوم كما مارسها أجدادنا أجيالاً وأجيالاً ، وسيظل الاسلام دين المسلمين » واكد أن المستوي الديني عند شباب اليوم (سنة ١٩٨٠) أكثر ارتفاعاً من مستوي التدين منذ ٢٠ - ٣٠ سنة ، أي أن الاسلام يتدعم ويقوي وسط هذا القهر الالحادي ويؤكد أنه لايوجد أي ملحد فى هذه الشعوب الاسلامية ، ولم يتحول أحد من الاسلام إلي الكفر اطلاقاً ، فالمسلمون ينظرون للإلحاد علي أنه غباء يحط من شأن الانسان ويهبط به إلى مادون مستوى البهائم . وهذه الدول الاسلامية بعد أن منّ الله عليها بالتخلص من القهر الإلحادي ،حصلت علي الاستقلال ، تؤكد هويتها الإسلامية لتعود إن شاء الله سيرتها الأولي لتنجب أساطين الفكر والعلوم الاسلامية .

كل هذا يؤكد الإجابة بالنفي علي السؤال الثالث المطروح من واقع النصوص ، ومن واقع الدراسات التاريخية والانثروبولوجية ، ومن واقع دراسة حالة صارخة معاصرة فسنن الله التاريخية ماضية ، ومنها حتمية انتصار الحق علي الباطل ،ومنها حتمية هلاك الذين يحادون الله ، مهما كان من قوتهم وتجبرهم ، ومهما كانت الفترة الزمنية التي يمكن الله لهم خلالها في الدنيا لاستدراجهم

السؤال الرابع :

هل يعنى سقوط النموذج الماركسى فى التنمية أن البديل هو النموذج الليبرالى ؟ وهل الليبرالية هى التى اسقطت النموذج الماركسى ؟

وقد كشف البحث عن أن اغلب أصحاب نظريات التنمية فى الغرب يؤكدون أن العالم يتجه نحو النموذج الليبرالى ، ويؤكد العديد من المفكرين أن النموذج الأخير هو الذى أسقط النموذج الماركسى . والواقع إن هذا تزييف فى الفكر وتزييف للواقع والتاريخ

. فقد كشفنا عن أن النموذج الليبرالى لا يختلف عن النموذج الماركسى فهما ينطلقان من التنمية المادية بعيداً عن الهدى الالهى و بعيدا عن القيم و الضوابط الأخلاقية ، وأشرنا الى ما يعانية النموذج والتطبيقات الليبرالية من خلل بنائى وخلل و ظيفى ، وخلل فى فهم الانسان ، وما أدى اليه من رخاء مادى ضخم ، ومن اهدار لقيمة الانسان وفقدان لهويته وفشل فى اسعاده على الرغم من هذا الرخاء المدى . فهو نموذج علمانى لا يهتم بالبناء الروحى والأخلاقى والقيمى ، ومن هنا فشل فى الإشباع المتكامل لحاجات الانسان . وفى ضوء هذا الفشل نستطيع تفسير كل مظاهر الإنحراف فى الغرب من تحلل و تفكك وأمراض نفسية وانتحار وجريمة منظمة وارهاب وقلق وتوتر وحركات للرفض ، وصراعات عرقية و دينية وطبقية واقتصادية مدمرة ... الخ .

كل هذا يؤكد أن سقوط النموذج الماركسى لا يعنى نجاح النموذج الليبرالى ، وانما يعنى أن هذا النموذج الأخير الذى يحمل كل بذور هدمه وانهياره . لم يحن بعد موعد سقوطه ، وأنه اذا كان من الممكن أن يكون البديل عن النموذج الماركسى على المدى القصير (كما يظهر من اتجاه الجمهوريات المستقلة الى الأخذ بنظام الحرية الاقتصادية و نظام السوق ...) . فان مصيره الى التحول فى المدى البعيد نتيجة لما يحمله من بذور هدمه، ولانه لا يحقق الإشباعات المتكاملة للانسان لإهماله للجانب الدينى و الاخلاقى و القيمى . أما أن النموذج الليبرالى هو الذى أسقط الماركسية ، فمن المعروف أن الغرب يعادى الماركسية و يخطط لإسقاطها منذ قيامها ، ولا يمكن تحديد العوامل التى أسقطت الماركسية بدقة ، فهناك عوامل داخلية وخارجية ، سياسية وإجتماعية وعوامل اقتصادية ، وقبل كل هذا هناك عوامل ترتبط ببنية الأيدولولوجية الماركيسة نظرا و تطبيقا . فالادعاء بان النزعة الدينية عند الانسان و نزعة الملكية والزواج و تكوين أسرة ، والتفاوت الفطرى بين الناس والدولة ... كلها أمور غير فطرية و غير ضرورية وزائفة ،. و يجب ازالتها و محاربتها . هذه التوجهات الزائفة والتى تخالفها كل حقائق الدين والعلم و التاريخ ، هى التى ساهمت بشكل فعال فى إفساد الحياة الاجتماعية و بالتالى فى أسقاط الماركسية . فمحاربة هذا النظام الله ولرسوله وللمؤمنين ، ومحاولة فرض الإلحاد قهر أو محاولة الغاء الملكية والاسرة ،... الخ . ومحاولة فرض الوصاية والإلحاد على دول إسلامية خارج الاتحاد السوفيتى مثل أفغانستان، وقيام الجهاد الافغانى بدور بطولى فى محاربته ، واسهام النظام الماركسى فى تجويع الناس، و فرض المزيد من التخلف عليهم، وحرمانهم من كل الحقوق الانسانية ، وتوجيه كل ميزانيات الدولة للابحاث العسكرية وأبحاث الفضاء حفاظا على النظام السوفيتى الزائف ...كل هذا هو الذى ساهم إيجابيا فى هدم هذا الكيان

الزائف و يجب الا نهمل دور المسلمين داخل الاتحاد السوفيتي و خارجه في اسقاط هذا النموذج . فهناك العديد من الحركات النضالية للمسلمين داخل الاتحاد السوفيتي - ذكرت بعضا منها ، وهناك الدور الهام الذى قام به الجهاد الافغاني في سبيل هدم هذا الكيان الذى يعد سبة في جبين الانسانية . وعندما سقط هذا الكيان اتضح حقيقة ما يقوم عليه من دعايات كاذبة وأباطيل و زيف ، فقد كان أسطورة فارغة المضمون خربها من داخله كل هذا يؤكد ان سقوط الاتحاد السوفيتي كان حتما تطبيقا لسنن الله في التاريخ و المجتمع و قد أوضحتها .

السؤال الخامس :

هل هناك نموذج اسلامي واضح المعالم للتنمية ؟

كشف البحث عن أن الاجابة هنا بالايجاب ، و قد حاولت ان اقدم المرتكزات الاساسية او العناصر الرئيسية لهذا النموذج تاركا التفاصيل لبحوث قادمة .

الموقف من الفروض :

وبالاجابة عن هذه التساؤلات الخمسة نستطيع القول اننا قد حققنا الفروض الثلاثة المطروحة ، و كانت النتيجة تأييد هذه الفروض جميعا . فالنظريات التي طرحتها - وهي ممثلة لأهم جوانب التنظير الغربي - تؤكد العلاقة العكسية بين الدين والعلم ، وتضع العلم والتنمية في مقابل الدين ، وبهذا يصدق الفرض الاول .

وقد كشف الفصل الثاني عن أن هناك عداء تاريخيا و أيديولوجيا ومصلحيا - في بنية الفكر الغربي - للدين بشكل عام ، وللاسلام بشكل خاص ، وان النظريات التي قمت بمناقشتها لم تصدر عن علمية و موضوعية ومنهجية سليمة ، وانما كانت انعكاسا للواقع التاريخي والمعاصر للغرب ، ودفاعا عن مصالح اقتصادية وسياسية وإجتماعية معينة . وبهذا يتضح صحة الفرض الثاني .

أما بالنسبة للفرض الثالث فقد كشف الفصل الرابع أن الاسلام يتضمن مجموعة مرتكزات تحقق أعلي مستوي ممكن من التنمية في جميع قطاعاتها وتقيم أقوى مجتمع على جميع المستويات الإيمانية و القيمية والأخلاقية والاقتصادية و الاجتماعي والعسكرية ، فالتنمية في الاسلام واجب ديني من أجل قيام الانسان والمجتمعات بمهام الخلافة التي خلق الانسان أساسا من أجلها . وانبثاق التنمية من المنهج الالهي يضمن لها السواء و البعد عن الانحراف ، و يضمن السعادة الحقيقية للانسان ، والتكافل الحقيقي بين

اعضاء المجتمع والقوة الحقيقية للمجتمع ماديا وروحا و نفسيا ، كما يضمن للإنسان الفوز بالدنيا والاخرة معا ، ويحقق للمؤمنين العزة والنجاح في الحال و الفلاح في المال .

الخاتمة

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
الفصل الرابع	
طرح لمرتكزات النموذج الإسلامي للتنمية	١٣٨
١- مقدمة تحدد قضايا الفصل وأهدافه	١٤٠
٢- موقف الإسلام من الإنسان وإرتباطه بالتنمية	١٤١
٣- الطبيعة المزدوجة للإنسان وإرتباطها ببرامج وخطط التنمية	١٤٤
٤- التفكير في الإسلام - أهدافه - وظائفه - إرتباطه بالتنمية	١٤٧
٥- القوة المادية من المنظور الإسلامي	١٥٠
٦- موقف الإسلام من العمل وإنعكاساته الإنمائية	١٥٢
٧-الموقف من العلم والمنهج العلمي وحل أزماته	١٥٤
٨- موقف الإسلام من الغنى والفقر	١٦٠
٩- أخلاقية الإقتصاد والإسلامي	١٦٦
١٠- التربية والتنمية في الإسلام	١٧٠
١١- موقف الإسلام من الوقت وأثره علي التنمية	١٧٢
١٢- المصالح في الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالتنمية	١٧٣
١٣- بناء السلطة وأساليب إتخاذ القرار في الإسلام و تحقيق أقصي درجات التنمية السياسية	١٧٥
١٤- الإطار الأخلاقي للتنمية	١٨٠
١٥- المنهج الإسلامي في مواجهة مشكلات المجتمع	١٨٤
١٦- النموذج الإسلامي والقضاء على التبعية الإقتصادية والإجتماعية	١٨٧
١٧- السنن التاريخية في خدمة التنمية المعاصرة	١٨٨
١٨- الأسس الإسلامية لتوجيه قطاعات التنمية النوعية	١٩٢

الموضوع	الصفحة
١٩- معايير الإسلام فى تقويم المجتمعات .	١٩٥
٢٠- خاتمة الفصل وأهم الإستنتاجات .	١٩٩
٢١- مصادر الفصل الرابع	٢٠٥
الخاتمة والنتائج العامة للدراسة .	١١٢
١- الإجابة عن السؤال الأول .	٢١٣
٢- الإجابة عن السؤال الثانى .	٢١٣
٣- الإجابة عن السؤال الثالث .	٢١٣
٤- الإجابة عن السؤال الرابع	٢١٥
٥- الإجابة عن السؤال الخامس .	٢١٧
٦- الموقف من فروض الدراسة .	٢١٧